ಅರಿವುಬರಹ

5

1993

ಅರಿವು ಬರಹ

5

1993

ಅರಿವುಬರಹ - ಅರಿವುಬರಹ ಟ್ರಸ್ಟ್ (ರಿ.) ನಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಪತ್ರಿಕೆ

- ಸಂಚಿಕೆ ಬೇಕಾದವರು ವಾರ್ಷಿಕ ಹಣ ರೂ. 75/- (ವೈಯಕ್ತಿಕ 1ವರ್ಷ) ಅಥವಾ ರೂ. 200/- (ವೈಯಕ್ತಿಕ 3 ವರ್ಷ) ಸಲ್ಲಿಸಿ ನೋಂದಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ವಿಳಾಸಕ್ಕೆ ಈ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಹೊದಿಕೆಯ ಹಿಂಬದಿ ನೋಡಿ. ನಿಮ್ಮ ವಿಳಾಸ ಬದಲಾದಲ್ಲಿ ದಯವಿಟ್ಟು ಕಾಗದ ಬರೆದು ತಿಳಿಸಿ.

  ಸಂಘ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ - ಒಂದು ವರ್ಷ 150/-, 3 ವರ್ಷ 400/-.

- ಅರಿವುಬರಹ ಎಡಪಂಥೀಯ ಒಲವಿನ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತದೆ.

  ಎಲ್ಲಾ ಲೇಖನಗಳಿಗೂ ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ ಹಾಗೂ ಇತರ ನಿಬಂಧನೆಗಳಿರಬೇಕು.

  ಸ್ವೀಕೃತವಾದರೆ 2 ತಿಂಗಳಿನೊಳಗೆ ತಿಳಿಸಲಾಗುವುದು.

  ಸ್ವೀಕೃತವಾಗದ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ವಾಪಸ್ಸು ಪಡೆಯಲು ಸಾಕಷ್ಟು ಅಂಚೆ ಚೀಟಿ ಲಗತ್ತಿಸಿ.

- ಖಾಸಗಿ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ.

ಅರಿವು ಬರಹ

5 **ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆ** 1993

1. ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ 1

2. ಭಾರತೀಯ ಮೂರ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರ: ಧರ್ಮ, ದೇವತಾರಾಧನೆ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ 4
ಡಾ। ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ

3. ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ: ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಭ್ರಮೆ 51
ಮೂಲ: ಡಿ.ಎನ್. ಧನಾಗರೆ ಅನುವಾದ: ರಾಮಚಂದ್ರ ಉಡುಪ ಮತ್ತು ಅನಂತಕೃಷ್ಣ ಹೆಬ್ಬಾರ

4. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ 73
ವಸಂತ ಬನ್ನಾಡಿ

5. ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಬಡದೇಶಗಳು 82
ಡಾ। ಯಶವಂತ ಡೋಂಗ್ರೆ

6. ಪುರವಣಿ 93

ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಡಾ|| ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆಯವರ ಲೇಖನ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ.

ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮೊದಲು ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿತು. ಆದರೆ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಈ ನೆಲದಲ್ಲಿ (ಇಂದಿಗೂ) ಒಂದು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ನಾವು ಭಾರತ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಈ ಉಪಖಂಡ ದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಇತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಎದುರಾದಾಗ, ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಕ್ರಮೇಣವಾಗಿ ಮೂರ್ತಿ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿತು. ಹೀಗೆ ವೈದಿಕವು ಅವೈದಿಕವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು ಸಮರಸಭಾವ ದಿಂದಲ್ಲ. ಅದು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಉಳಿವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗಿತ್ತು. ಜೈನ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳೂ ಹೀಗೆಯೇ ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯನ್ನು ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸುವ ಆಗಮ ಪರಂಪರೆ ಹೀಗೆ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಆಗಮಗಳ ನಡುವೆ ಆದ ಘರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಡಾ|| ಹೆಗಡೆಯವರು ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಆಗಮ ಪರಂಪರೆ ಅಧಿಕೃತವೆನಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ದೇವತೆಗಳ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಹೀಗೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ವಿಶದ ಪಡಿಸುವ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಲಿಖಿತ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪರಂಪರೆ ರಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಗ್ರಾಮ್ಯ/ಗುಡ್ಡಗಾಡು ಪರಿಸರಗಳ ದೇವತೆಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯಗೊಂಡು ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಕ ಮೂರ್ತಸ್ವರೂಪ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ.

ಆದರೆ ಗ್ರಾಮ್ಯ, ಸ್ಥಳೀಯ ಅಥವ ಗುಡ್ಡಗಾಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ದೇವತೆಗಳು ಒಂದು ಸರಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೇರ್ಗಡೆ ಹೊಂದಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪರಂಪರೆಯ ಸದಸ್ಯತ್ವ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ನಾವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಷೇಧ ಹಾಗೂ ಘರ್ಷಣೆಗಳನ್ನು ಮರೆತುಬಿಡುತ್ತೇವೆ.

ವೈದಿಕ, ಜೈನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಪಸರಿಸುವಾಗ ಸ್ಥಳೀಯ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಎದುರಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವ ಈ ಸ್ಥಳೀಯ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯಗೊಳಿಸಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬಹಳ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಇದನ್ನೇ ಬಹಳ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ತಮ್ಮ ಮೂರನೇ ಭಾಗದ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಡಾ|| ಹೆಗಡೆಯವರು ಈ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಡಾ|| ಹೆಗಡೆಯವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಾ *ಅರಿವುಬರಹಕ್ಕೆ* ಹತ್ತಿರದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. *ಅರಿವುಬರಹದ* ಸಂಪಾದಕ ಮಂಡಳಿಯನ್ನು ಸೇರಿ ನಮ್ಮೊಡನೆ ಅವರು ಕೆಲಸ ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವ ನಮ್ಮ ಇಚ್ಛೆ ಈಡೇರಿದೆ. ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಿಂದ ಡಾ|| ಹೆಗಡೆಯವರು ಅರಿವುಬರಹದ ಸಂಪಾದಕ ಮಂಡಳಿಯ ವಿದ್ಯುಕ್ತ ಸದಸ್ಯರು.

ಧನಾಗರೆಯವರ ಪೆಸೆಂಟ್ ಮೂವ್‌ಮೆಂಟ್ ಪುಸ್ತಕದ ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದ ಭಾಗವನ್ನು ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಒಂದು ಸಂಘಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಾವು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ದಂತೆಲ್ಲ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತೇವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನೇ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಗಾಂಧಿಯೇ ಇರಬಹುದು. ನಾವು ಮಹಾಪುರುಷರು ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ

ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅರಿವನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಗಾಂಧಿಯ ಬಗೆಗಂತೂ ಈ ಅರಿವಿನ ಅಗತ್ಯ ಬಹಳಷ್ಟಿದೆ. ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗಳಿಂದ, ಪ್ರತಿಷೇಧಗಳಿಂದ ಕಂಗೆಟ್ಟ ಮಂದಿ ಅದೆಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಗಾಂಧಿಯ ಬಗೆಗೆ ಬಹಳ ಕ್ಲೀಷೆ ತುಂಬಿದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆದುಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಗಾಂಧಿ ಈ ನೆಲದ ನಾಡಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದವರೆಂದೋ ಈ ದೇಶದ ಜನಕೋಟಿಯ ನುಡಿಯನ್ನು ನುಡಿದು ಅವರ ಹೃದಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಗೆದ್ದವರೆಂದೋ ಅಥವಾ ಸನಾತನ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡವರೆಂದೋ ಸವಕಲು ಭಾಷೆಯೊಡನೆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅರಿವು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಹುಸಿ ಅನುಭಾವ ತೋರುವ ಹಲವು ಮಂದಿ ಈಗ ಸಿಗುತ್ತಾರೆ. ಗಾಂಧಿಯ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಲೋಹಿಯಾ ಕೊಟೇಷನ್ನುಗಳನ್ನು ಚಿಮುಕಿಸಿಬಿಡುವ ವಾಡಿಕೆಯೂ ಇದೆ.

ಆದರೆ ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮ ಇಂದು ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾಗಿ ಹತ್ತಿರ ಬರುತ್ತಿರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀ ಬಳುವಳಿಯನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ತೀಕ್ಷ್ಣ ವಿಮರ್ಶೆಗೊಡ್ಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ನಾವು ಗಾಂಧಿಯಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವುದಾದರೂ ಏನನ್ನು? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಎದುರಿಸದಿದ್ದರೆ ಗಾಂಧಿ ಅಥವಾ ಗಾಂಧಿವಾದವು "ಪೋಸ್ಟ್ ಮಾಡರ್ನಿಸಂ"ನಿಂದ ಕಂಗೆಟ್ಟ ಜನರ ಅಸ್ಪಷ್ಟತೆಗೆ ಒಂದು ನೆಲೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೆ. ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದ ಅನುವಾದವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಓದಬೇಕು.

ರಾಮಚಂದ್ರ ಉಡುಪ ಹಾಗೂ ಅನಂತಕೃಷ್ಣ ಹೆಬ್ಬಾರರನ್ನೂ *ಅರಿವುಬರಹ* ಸಂಪಾದಕ ಮಂಡಳಿಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. "ಸಂಪಾದಕರು-ತರ್ಜುಮೆ" ಎನ್ನುವ ಔಪಚಾರಿಕತೆ ಬೇಡ ಎನಿಸಿತು.

ಪರಿಸರ ವಿನಾಶದ ಬಗೆಗೆ ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಸಂತ ಬನ್ನಾಡಿಯವರ ತರ್ಜುಮೆಯೊಂದಿದೆ. ಈ ಲೇಖನ ಪರಿಸರ ವಿನಾಶ ಹಾಗೂ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಲೇಖನ ಬಹಳ ಪ್ರಾಥಮಿಕವೂ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವೂ ಆಗಿದ್ದು *ಅರಿವುಬರಹ* ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸ ಬಯಸುತ್ತದೆ ಎಂದಷ್ಟೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಿಸರದ ಬಗ್ಗೆ ಚಳವಳಿ ಹರಡುತ್ತಾ ಪರಿಸರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಬೆಳೆದಂತೆಲ್ಲ ಬಹುದೇಶೀ ವ್ಯಾಪಾರ ನಿಗಮಗಳು ಹಾಗೂ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ಒಡೆಯರು ಪರಿಸರದ ಅರಿವನ್ನು ಬಹಳ ಬುದ್ಧಿ ವಂತಿಕೆಯಿಂದ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಮೂಲತಃ ಸ್ವಂತ ಲಾಭವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮನುಷ್ಯ ಸಂಪತ್ತನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಇನ್ನೂ ಬಳಸಲು ಉಳಿದಿರುವ ಕಚ್ಚಾವಸ್ತು ವೆಂದೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ತನ್ನ ಆಂತರಿಕ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬೇರೆಯದೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗುವ ತನಕ ಪರಿಸರ ರಕ್ಷಣೆ ಅದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಡಂಕೆಲ್ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಸುದ್ದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ನಾವು ಓದಬೇಕಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಲೇಖನವೆಂದರೆ ಡಾ॥ ಯಶವಂತ ಡೋಂಗ್ರೆಯವರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಬಗೆಗಿನ ಮೂರನೆಯ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ಲೇಖನ. ಬನ್ನಾಡಿ ಯವರ ಭಾಷಾಂತರ ಡಾ॥ ಡೋಂಗ್ರೆಯವರ ಲೇಖಿಕ್ಕೆ ನಮ್ಮನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ಲೇಖನಗಳ ನಡುವೆ ಆ ರೀತಿಯ ಆಂತರಿಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಬಡದೇಶಗಳನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಲೆಂದೇ ತಾವಿರುವುದಾಗಿ ಸಾರಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ನಿಜದಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತವೆ? ಈ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಕೊನೆಗೆ ಬಡದೇಶಗಳನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕೊಳ್ಳೆ ಹೊಡೆದು ಬರಡಾಗಿಸುವುದಿಲ್ಲವೇ?

ಆಡಂ ಸ್ಮಿತ್‌ನಿಂದ ಮೊದಲುಗೊಂಡು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಚಿಂತಕರೆಲ್ಲರೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಬಗೆಗೆ ಕೆಲವು ತೀರ ಸರಳವಾದ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಅವುಗಳು ಸ್ವಯಂ ಸ್ಪಷ್ಟವೆನ್ನುವಂತೆ ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವರೇ ಶ್ರೀಮಂತರಾಗುವುದು ಹೌದಾದರೂ ಅವರ ಸಮೃದ್ಧಿ ಹೇಗೋ (ಹೇಗೆ ?) ಸಮಾಜದ ಇತರ ಸ್ತರಗಳಿಗೂ ಪಸರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಹೇಳಿಕೆ ಇದಕ್ಕೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಡಾ|| ಡೋಂಗ್ರೆಯವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯೆನ್ನುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರದೇಶ ನಿಷ್ಠವಾದದ್ದು ಎನ್ನುತ್ತಾ ಈ ಬಗೆಗೆ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ಎಡಪಂಥೀಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತಾರೆ.

— ಸಂಪಾದಕ ಮಂಡಳಿ

ಭಾರತೀಯ ಮೂರ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರ: ಧರ್ಮ, ದೇವತಾರಾಧನೆ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

ಭಾಗ - 3

-ಡಾ| ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ

ಈ ಲೇಖನದ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ನಡೆದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಸ್ಥೂಲ ಸಮೀಕ್ಷೆ ನಡೆಸಲಾಗಿತ್ತು. ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವತೆಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಒಂದು ದೇವತಾ ಮೂರ್ತಿಯ ಪ್ರತಿಮಾ ವಿವರಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷದವಾಗಿ ಹಾಗೂ ವಿಧಿ ಬದ್ಧವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇವತಾ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದು ಇರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ದೇವತೆ ಪೌರಾಣಿಕವಾಗಿ ಕಥೆ ಹಾಗೂ ಗಾಥೆಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಆಕಾರದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪುರಾಣವು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣದ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಒಂದು ದೇವತೆಯ ಪುನರ್ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿರೂಪಣೆ ಪೌರಾಣಿಕ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಾರ್ಥವನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಕೊಡಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪುರಾಣ ಹಾಗೂ ಒಂದು ದೇವತೆಯ ಸ್ವರೂಪ ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಸಂಸರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಉದಿಸುವುದರಿಂದ ಪೌರಾಣಿಕ ದೇವತೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಸಂಮಿಶ್ರ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ನಮಗೆ ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ವಿಭಿನ್ನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ದೇವತೆ ಅಂಥ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ತರಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ಲೇಖನದ ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಧಾನ ಪೌರಾಣಿಕ ದೇವತೆಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಈಗ ನಾವು ಪ್ರಧಾನ ದೇವತೆಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯುವ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ವಿಭಿನ್ನ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ತತ್ವ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವಂತೆ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಮೂಲತಃ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾದ ಒಂದು ದೇವತೆ ತನ್ನಂಥದೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮೈದಳೆದ ಉಳಿದ ದೇವತೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಹಲವಾರು ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರಬಲ ಸಂಪ್ರದಾಯದ 'ಮಹಾ'ದೇವತೆಗಳ ವಿಭಿನ್ನ ರೂಪಗಳಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳು ಇಂಥ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ದೃಢೀಕರಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಸೃಜಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಗಳು ಒಂದು ವ್ಯಾಪಕ ವರ್ಣಧರ್ಮದ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮೂಲ ನೆಲೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ 'ಶಿಷ್ಟ' ಮುಖವನ್ನು ಧರಿಸಿ ಆ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ದೇವತೆಯ ಇತರ ಮುಖಗಳೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಂತ ಇದ್ದು ಆ ದೇವತೆ ಇಡಿಯಾಗಿ ಒಂದು ಸಂಮಿಶ್ರ ರೂಪ ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ವಿಷ್ಣುವಿನ, ಶಿವನ, ಶಕ್ತಿಯ ವಿಭಿನ್ನ ರೂಪಗಳು ಗಣಪತಿ ಹಾಗೂ ಕಾರ್ತಿಕೇಯ ಮುಂತಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ರೂಪ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಈಗಾಗಲೇ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೂ ಇಂಥ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಇಂದಿನವರೆಗೂ ನಡೆದು ಬಂದಿರಬಹುದಾದ್ದನ್ನ ಕೂಡ ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಲೇಖನದ ಪ್ರಸ್ತುತ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಲು ಹಾಗೂ ಗಟ್ಟಿ ಮಾಡಲು ಭಾರತೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಗಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು. ಈ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಪರಿಶೀಲಿಸದ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಎರಡು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು. ಅವೆಂದರೆ ಆಧೀನ ದೇವಲೋಕ ಹಾಗೂ ದೇವಾಸುರ ಹೋರಾಟ. ಈ ಆಧೀನ ದೇವತೆಗಳು ಆಧೀನತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು 'ಮಹಾ' ದೇವತೆಯ ನಿಯತಿಯನ್ನು ಪಾಲಿಸುವ, ರಕ್ಷಿಸುವ ಹಾಗೂ ಆ ದೇವತೆಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಈ ದೇವಲೋಕದ ಪ್ರಜೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಒಂದು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ರಾಜ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ಮೂಲತಃ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಈ ಗ್ರಾಮೀಣ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವಲೋಕದಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಆತಂತ್ರವಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಮಾಜ ಗಳು ವರ್ಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಳಗಾದ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಗಳ ನಿಯತಿಗೆ ಒಗ್ಗಿಕೊಳ್ಳದೇ ಸವಾಲನ್ನೆಸೆಯುವ ಅಸುರರು, ರಾಕ್ಷಸರು, ದೈತ್ಯ-ದಾನವ ಮುಂತಾದವರು ದೈವೀ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿನ ತುಯ್ದಾಟವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ತುಯ್ದಾಟ ಒಂದು ಮಾನುಷೀ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿನ ತುಯ್ದಾಟವನ್ನು ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇಂಥ (ವರ್ಣ) ಧರ್ಮ ವಿರೋಧೀ ಖಳರು ಅಂತಿಮ ವಾಗಿ ಪ್ರಬಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಮಣಿಯುತ್ತಾರೆ ಕೆಲವರು ಸಂಹಾರವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಕಿಂಕರ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ವರ್ಣ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗುವ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಶಮನ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ವರ್ಣ ಧರ್ಮದ ಆಳ್ವಿಕೆ ತುಯ್ದಾಡುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ದೇವ ಇರುವವರೆಗೆ ಅಸುರನೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತಾನೆ.

ಮಹಾದೇವತೆಯೇ ಇರಲಿ, ಆಧೀನ ದೇವತೆಯೇ ಇರಲಿ ಅಥವಾ 'ಖಳ'ದೇವತೆಯೇ ಇರಲಿ, ಅವುಗಳನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವವರ ಒಂದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಆಯಾ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ಆರಾಧಿಸುವ ತಂತ್ರವಷ್ಟೇ ದೇವಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಆಗಿದ್ದರೆ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ತರತಮಗಳ ಪೌರಾಣಿಕ ದೇವ ಲೋಕದ ಅದ್ಭುತ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ವಿಭಿನ್ನ ದೇವತೆಗಳ ಆರಾಧಕರು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾದಾಗ ಅವರ ದೇವತೆಗಳದೂ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ನಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗೆ ಎರಡು ಮುಖವಿರುತ್ತವೆ. ಆರಾಧಿಸುವ ತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಆ ದೇವತೆಯೇ ಕೇಂದ್ರ ಹಾಗೂ ಸ್ವತಂತ್ರ. ಇದು ಆರಾಧನಾ ಪಂಥದ ಒಳಗಿನ ವಾಸ್ತವ. ಆರಾಧನೆ ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ದೇವತೆ ಜೀವಂತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸತ್ಯ. ಈ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಇಡಬೇಕು ಅಥವಾ ಹೇಗೆ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದು ಆ ಆರಾಧನಾ ಪಂಥದ ಮತ್ತೊಂದು ವಾಸ್ತವ. ಬಹುಶಃ ಎಲ್ಲ ಪಂಥಗಳೂ ತಮ್ಮ ದೇವತೆಯನ್ನು ಉಳಿದ ದೇವತೆಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಇಡುವ ಒಂದಲ್ಲಾ ಒಂದು ರೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ದೇವತೆ ಗಳೆಲ್ಲ ಕೇವಲ ಪೂಜಾ ವಸ್ತುಗಳಾಗದೇ ಪುರಾಣ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಯಾವ ಪಂಥಗಳ ಪುರಾಣ ರಾಜ್ಯ ಪೋಷಣೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಈ ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳ ಸ್ಥಾನಮಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಮುಖ್ಯ 'ಹಿಂದೂ' ದೇವತೆಗಳೆಂದು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಬಿಂಬಿಸಿದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪೌರಾಣಿಕ ದೇವತೆಗಳು ಇಂಥ ರಾಜ್ಯಪೋಷಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಭೌತಿಕ ಅಧಿಕಾರ ಹೊಂದಿದ್ದ ಪಂಥಗಳವು. ಆ ಪಂಥಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ದೇವತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದವೆಲ್ಲ ಹೊರಗಿನ ವಾಸ್ತವಗಳು. ಅವು ನಿರೂಪಿಸುವ ಆಧೀನ ದೇವತೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅಸುರರು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಿದರ್ಶಿಸುವ

ಹಾಗೂ ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವವರು. ಒಂದು ದೇವತೆಗೆ ಸ್ವಯಂ ಶಕ್ತಿ ಇರುವುದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ವಿಶ್ವದ ನಿಯತಿ ತಂತಮ್ಮ ದೇವತೆಗಳದೇ ಎಂದು ಸಾರುತ್ತವೆ. 'ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವ'ದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ದೇವತೆಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿಟ್ಟು, ಉಳಿದವನ್ನು ಆ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಅವುಗಳ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಆಧೀನ ದೇವತೆಗಳ ಭಕ್ತರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಆಳ್ವಿಕೆಯ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಹಾಗೇ. ಜೊತೆಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಆಧೀನ ದೇವತೆಗಳ ಭಕ್ತರೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯದ ವಾಸ್ತವ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜ ಸಂಮಿಶ್ರವಾದಂತೆಲ್ಲ ಬಹುದೇವತಾರಾಧನೆ ಬೆಳೆದು ಈ ನಿರೂಪಣೆ ಜಟಿಲವಾಗುತ್ತದೆ.

1. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮನ್ವಯವೋ? ಆಳ್ವಿಕೆಯೋ?

ಈ ರೀತಿ ಒಂದು ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಯನ್ನು ಸರ್ವಶಕ್ತ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ಉಳಿದ ದೇವತೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅದರ ಪರಿವಾರದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಬಹುದೇವತಾರಾಧನೆಗೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಬಹುದೇವತಾರಾಧನೆಯು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಬಹುತ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಅಧಿಕಾರ ಶ್ರೇಣಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದೆ. ಅದು ಹೇಗೆಂದರೆ ಬಹುದೇವತಾರಾಧನೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಪದೇವತೆ ಸ್ಥಳೀಯ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸಿದರೂ ಅದು ಕೊನೆಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪರಂಪರೆ ಗುರುತಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ದೇವತೆಗೇ ತಲುಪುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ: ಆಕಾಶಾತ್ ಪತಿತಂ ತೋಯಂ ಯಥಾಗಚ್ಛತಿ ಸಾಗರಮ್। ಸರ್ವದೇವ ನಮಸ್ಕಾರಃ ಕೇಶವಂ ಪ್ರತಿಗಚ್ಛತಿ॥ (ಆಕಾಶದಿಂದ ಬಿದ್ದ ಮಳೆಯು ಸಾಗರಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಹಾಗೆ ಎಲ್ಲ ದೇವರಿಗೆ ಮಾಡಿದ ನಮಸ್ಕಾರ ಕೇಶವನಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ.) ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಮನ್ವಯದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ಒಬ್ಬ ಶ್ರೇಷ್ಠ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ವಾಸುದೇವ ಶರಣ ಆಗರವಾಲರು ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ:

> ಈ ಉಪ ದೇವ ದೇವಿಯರೆಲ್ಲ ಒಬ್ಬನೇ ಪರಮ ದೇವನಾದ ಭಗವಾನ್ ವಾಸುದೇವನ ಪ್ರಕಟ ರೂಪಗಳು ಎಂದು ನೋಡಲ್ಪಟ್ಟದ್ದವು. ಈ ಸತ್ಯವೇ ಸಮನ್ವಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಗುಟ್ಟು. ಅವನು (ವಾಸುದೇವ) ಈ ಎಲ್ಲ ಉಪದೈವಗಳನ್ನು ಏಕೀಕರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಾದನು. ಎಲ್ಲ ಉಪದೈವಗಳೂ ಈ ರೀತಿ ಒಂದೇ ಛತ್ರದಡಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದವು.[1]

ಭಾಗವತ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಗರವಾಲರು ಈ ಮೇಲಿನಂತೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಮನ್ವಯ ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳೂ ವಾಸುದೇವನ ರಾಜಛತ್ರದಡಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದರಿಂದ. ಏಕೆಂದರೆ 'ರಾಜಛತ್ರ'ವೇ ಇಲ್ಲಿ ಏಕೀಕರಿಸುವ ಶಕ್ತಿ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಉಪದೈವಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಈ 'ರಾಜಛತ್ರ'ದಡಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವಂತೆ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ:

---

1. ವಾಸುದೇವ ಶರಣ ಆಗರವಾಲ, *ಏನ್‌ಷಿಯಂಟ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಫೋಕ್ ಕಲ್ಟ್ಸ್*, ಪೃಥ್ವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ವಾರಣಾಸಿ, 1970, ಪುಟ 80. "He (Vasudeva) became the unifying spirit for all these minor divinities who all thus came under the cover of one parasol."

> ವಿಭಿನ್ನ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಬಂಧವಿಲ್ಲದೇ ತಮ್ಮ ರೂಪಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿನಿಮಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಬರುವುದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಇವು ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿರ್ದೇಶನದಲ್ಲೂ, ಶಿಲ್ಪಗಳಲ್ಲೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ.[2]

ಪುರಾಣಗಳು ಇಂಥ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕನ್ನಡಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತವೆ: "ಅವು (ಪುರಾಣಗಳು) ತಮ್ಮ ಪಕ್ಷದಿಂದ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಏನು ಆಗುತ್ತಿತ್ತೋ ಅದನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಔದಾರ್ಯವನ್ನು ಪುರಾಣಗಳು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ." [3]

ಅಗರವಾಲರ ಪ್ರಕಾರ ಸಮಾಜದ ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಆರಾಧನಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಸಮನ್ವಯಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತಮ್ಮ ಒಪ್ಪಿಗೆಯ ಮುದ್ರೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿದ್ದರು. ಪುರಾಣಗಳು ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ನಿದರ್ಶನಗಳು. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ಜಾನಪದ ದೇವತೆಗಳ ಕುರಿತು ಪ್ರಗಲ್ಭವಾಗಿ ಬರೆದ ಅಗರವಾಲರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯವೇ ತುಂಬಿ ತುಳುಕುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಪೂಜಾ ಪಂಥಗಳೂ ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಏಕದೇವತೆಯ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ಪುರಾಣಕಾರರು ಇದನ್ನು ದಾಖಲು ಮಾಡುತ್ತಾ ಕುಳಿತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಸ್ಥಾನವೇ ಇಲ್ಲ. ಅಗರವಾಲರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀ ದೇವತೆಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಒಂದು ಸ್ಥಾನ ಕಲ್ಪಿಸುವುದರಿಂದ, ಅದರ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪುರಾಣೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ, ಅದರ ಮೂರ್ತಿ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಒಂದು ನಿರಪೇಕ್ಷತೆಗೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ಸಮಾಜದ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಬಂದ ವಿಭಿನ್ನ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ತೀರ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಂತದಲ್ಲೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ವಿಭಿನ್ನ ದೇವತೆಗಳು ಅಕ್ಕ, ತಂಗಿ, ಅಣ್ಣ, ತಮ್ಮ, ಅಪ್ಪ, ಅಮ್ಮ, ಭಾವ, ನಾದಿನಿ ಹೀಗೆ ತಮ್ಮದೇ ಒಂದು ಕುಟುಂಬವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿರುವ ದೇವತೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ವಾಸ್ತವವೇ ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ವಿಭಿನ್ನ ಶ್ರೇಣಿಗಳ ದೇವತೆಗಳ ಉಚ್ಚ-ನೀಚ ಎಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣವಾದಾಗಿನ ವಾಸ್ತವವೇ ಬೇರೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳ ವಾಸ್ತವ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದ್ದು. ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪುರಾಣ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಸ್ತುತತೆ ಅಲ್ಲಿ ಇರಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಮಧ್ಯಕಾಲದ ಸ್ಮೃತಿಗಳೂ ಮನ್ನಿಸುವುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನದಲ್ಲಿಡಬೇಕು. ಇದ್ದದ್ದನ್ನು ಇದ್ದ ಹಾಗೇ ದಾಖಲಿಸುವುದು ಪುರಾಣಗಳ ಉದ್ದೇಶವೇ ಅಲ್ಲ. ಅದರರ್ಥ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ತಿರುಚಲಿಕ್ಕಾಗೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿವೆ ಅಂತಲ್ಲ. ಆ ಪುರಾಣಗಳು ವಾಸ್ತವದ ಕುರಿತು ಹಲವು ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದ ಧರ್ಮದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ.

ವಿಭಿನ್ನ ಕುಲ, ಜಾತಿ, ಶ್ರೇಣಿ, ಧರ್ಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವರ್ಣಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆಯೇ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಪುರಾಣಗಳು ಅಧಿಕೃತ ಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಭಿನ್ನ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಈ ರೀತಿ ಅಧಿಕೃತತೆ ಬರುವುದೇ ಅವುಗಳು ಒಂದು ಪೌರಾಣಿಕ ಮಹಾ ದೇವತೆಯ ಪ್ರಕಟ

2. ಅದೇ, ಪುಟ 90-91.

3. ಅದೇ, ಪುಟ 91.

ರೂಪಗಳೋ, ನಿಯತಿಯ ಪಾಲಕರೋ ಎಂಬಂತೆ ಬಣ್ಣ ತಳೆದಾಗ. ಒಂದು ದೇವತೆ ತನ್ನ ಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಇರುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಬದಲಿಸುವುದು ವರ್ಣಧರ್ಮ ಪುರಾಣಗಳ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಜಾತಿ ಧರ್ಮದಂತೆ ದೇವತೆಯ ಆರಾಧನೆಯೂ ಒಂದು ವಾಸ್ತವ. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಸ್ತುತತೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿರಬಹುದು.[4] ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ನಿರೂಪಣೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳು ಆರಾಧನಾ ಮನೋಭಾವದಿಂದಲೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ವರ್ಣಸಮಾಜದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ ಈ ಕೆಳಗಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ:

ಅ. ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ ಹಾಗೂ ತಾಮಸ ಎಂಬ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡುವುದು: ಈ ಲೇಖನದ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತು ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಒಂದು ದೇವತಾ ಕಲ್ಪನೆ ವರ್ಣಧರ್ಮದ ಶಿಷ್ಟತೆಗೆ ಹೊರತಾಗಿದ್ದರೆ ಅಂಥ ದೇವತೆಯನ್ನು ಶಿಷ್ಟ ದೇವತೆಯ ತಾಮಸೀರೂಪ ಎಂದು ಪುರಾಣಗಳು ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ದುರ್ಗೆ, ಮಹಾಕಾಳಿ, ಭೈರವ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳು ಪಾರ್ವತಿಯ ಶಿವನ ತಾಮಸೀ ರೂಪಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಆ. ಮಹಾದೇವತೆಗಳು ಹಾಗೂ ಅಲ್ಪದೇವತೆಗಳು: ಅಲ್ಪ ದೇವತೆಗಳು ಮಹಾದೇವತೆಗಳ ಆಧೀನದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಭೂತ, ಪ್ರೇತ, ಪಿಶಾಚ, ವೇತಾಳ ಮುಂತಾದವನ್ನು ಕ್ಷುದ್ರ ಗಣಗಳೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಿ ಪ್ರಧಾನ ದೇವತೆಯ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಳಪಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳೂ ತಾಮಸ ಜನರು ಪೂಜಿಸುವ ದೇವತೆಗಳೆಂದು ಶಾಸ್ತ್ರ ನಿರೂಪಣೆಯೊಂದು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಗ್ರಾಮ್ಯ ಹಾಗೂ ಗುಡ್ಡಗಾಡು ಸಮಾಜಗಳ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಮೂಲತಃ ಈ ಹಂತದವು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಂಥ ದೇವತೆಗಳು ಭಯಂಕರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ವರ್ಣಸಮಾಜದ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ದೇವತೆಗಳು ಸಾತ್ವಿಕ ದೇವತೆಯ ನಿಯತಿಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲಿಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ರೌದ್ರತೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತವೆ.

ಇ. ಸಾತ್ವಿಕ ದೇವತೆಯ ವರ್ಣಧರ್ಮದ ನಿಯತಿಯ ಹೊರಗಿನ ದೇವತೆಗಳು: ಒಂದು ಆರಾಧನಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಬಾಹ್ಯವಾದ ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಸಂಹರಿಸಲ್ಪಡುವ ಅಂಶಗಳಾಗಿ ತೋರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಪುರಾಣಗಳು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಒಂದು 'ನಿಯತಿಯನ್ನು' ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಇಂಥ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಮಹಾ ದೇವತೆಯಿಂದ ಮರ್ದಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ವಿನೀತವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಪೂಜೆಗೆ ಈ ರೀತಿ ಅನುಮತಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಅಸುರರು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ, ಅವರದು ಅಧರ್ಮ ಮಾರ್ಗ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮದೇ ಪ್ರಬಲ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿರುವ ಬುದ್ಧ, ಜಿನ, ಶಿವ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥ ಅಸುರರೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೂ, ಮಹಾವಿಷ್ಣುವೇ ಆ ರೂಪಗಳನ್ನು ತಳೆದಿದ್ದಾನೆಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ. ಪುರುಷ ದೇವ ಪರಿವಾರದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದು: ಇಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ದೇವಿಯರು ಪುರುಷ ದೇವತೆಯ ಹೆಂಡತಿ, ಸಹೋದರಿ, ತಾಯಿ ಮುಂತಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ

4. ಇದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬಹುದು: (ಅ) ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಣದ ಉಪಸ್ಥಿತಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದಾಗ (ಆ) ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಕೆ ಬೆಳೆದಾಗ.

ಶಾಕ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶಕ್ತಿಯ ಮಹಾತ್ಮೆಯನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದರೂ ವರ್ಣಧರ್ಮದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಅದು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉಳಿದ ಪುರುಷ ದೇವತಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ದೇವಿಗೆ ನಿಮ್ನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತವೆ.

ಉ. ದೇವ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಸದಸ್ಯರಾಗಿ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದು: ಶೈವ ಪುರಾಣ ಗಣಪತಿ, ಕಾರ್ತಿಕೇಯ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಶಿವನ ಮಕ್ಕಳೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ನಂದಿ, ಹನುಮಂತ ಮುಂತಾದವರು ಪ್ರಧಾನ ದೇವತೆಯ ಬಂಟರಂತೇ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಈ ರೀತಿಯದೇ. ಇಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಪ್ರಧಾನ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ದೇವ ಕುಟುಂಬದ ಯಜಮಾನಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತರಲಾಗಿದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ದೇವಲೋಕ ರಚನೆಯಾಗುವ ಕೆಲ ಪ್ರಧಾನ ನಮೂನೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ನಮೂನೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಮುಕ್ತವಾದ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ ವ್ಯವಹಾರದ ಮತ್ತೊಂದು ಪಕ್ಷ ಇಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆ ಮಹಾ ದೇವತೆಯ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಯ ಮಹಿಮೆಯೂ ಅಧಿಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ವರ್ಣಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನಬದ್ಧತೆಗಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾಗಿರಲೂಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಮನ್ವಯ? ಇಲ್ಲಿ 'ಸಮನ್ವಯ'ಕ್ಕಿಂತ 'ನಿರೂಪಣೆ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಮಂಜಸ. ಹಾಗಾಗಿ ಹಲವಾರು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಗಳು ಒಂದೇ ದೇವತೆಯ ರಾಜಛತ್ರದಡಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುವಾಗ ಒಂದು ಸಮಕಾಲೀನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಅವು ಒಳಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ.

ವಿಭಿನ್ನ ಪೂಜಾರಾಧನಾ ಪಂಥಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಸರ್ಗ ಹಾಗೂ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಡೆದಿದೆ. ಪ್ರಬಲ ಪಂಥಗಳ ದೈವಗಳು ರಾಜ್ಯ ಪೋಷಣೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವಾಗ ಉಳಿದವು ಪರಸ್ಪರರ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಇದರ ಜೊತೆಗೇ ಈ ದೇವತೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿ ಮೂಲತಃ ದೇವರು ಒಬ್ಬನೇ, ಉಪಾಸನಾ ಕ್ರಮ ಮಾತ್ರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಬೆಳೆದಿತ್ತು. ಆದರೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿ 'ದೇವರು ಒಬ್ಬನೇ, ಆದರೆ ಅವನು ತಮ್ಮ ಪಂಥದವನು' ಎಂಬ ಪೈಪೋಟಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಜೀವಂತವಾಗಿಯೇ ಇತ್ತು. ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸದ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ದೇವತೆಗಳ ಸಮನ್ವಯ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಕಲ್ಪನೆ ಮಾತ್ರ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಮನ್ವಯ ರೂಪ ಕೂಡ ಹೊಸದೊಂದು ದೇವತೆಯಾಗಿ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹರಿಹರ ಎಂಬ ಮೂರ್ತಿ ಸಿದ್ಧಿಸಬೇಕಾದರೆ ಹರಿ ಹಾಗೂ ಹರರ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಹರಿಹರರನ್ನು ಮೂರ್ತಿರೂಪದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದಾಕ್ಷಣ ಹರಿ ಹಾಗೂ ಹರರ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇನೂ ಅಳಿದು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಶೈವ-ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥಗಳೂ ಗುರುತು ಅಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹರಿಹರ ಎಂಬ ಹೊಸದೊಂದು ಮೂರ್ತಿ ಪ್ರಭೇದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೆ. ಹರಿಹರ ಮೂರ್ತಿಯೊಂದು ಸಮನ್ವಯದ ಆಶಯವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅರ್ಧನಾರೀಶ್ವರ ಶಿವನ ರೂಪ ಎಂದಾಕ್ಷಣ ಶೈವ ಹಾಗೂ ಶಾಕ್ತ ಧರ್ಮಗಳ ಸಮನ್ವಯ ಸಂಶಯಾಸ್ಪದವಾಗುತ್ತದೆ. ಮುರುಗನ್ ಕಾರ್ತಿಕೇಯನೇ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದಾಗ ಪೌರಾಣಿಕ ಶಿವ ಪಿತೃದೇವತೆಯಾಗಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿರುತ್ತಾನೆ; ಮುರುಗನ್‌ನ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ ಅಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಗಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಲ್ಲೇ ನಮಗೆ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ತರತಮಗಳು ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗುವಾಗ ಪ್ರಬಲ ಹಾಗೂ ದುರ್ಬಲ ದೇವತೆಗಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತರತಮಗಳೇ ನಿಯಮಗಳು ಎಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದ. ಆಳುವ ದೇವತೆಗಳು ಹಾಗೂ ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೇವತೆಗಳು ಎಂದು ಪೌರಾಣಿಕ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಒಂದು ಮಹಾ ದೇವತೆಯ ಮಹತ್ವ ಇರುವುದೇ ಅದರ ಆಳುವ ಶಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಆಧೀನ ದೇವಲೋಕ ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

2. ದೈವೀ ಚಕ್ರಾಧಿಪತ್ಯದ ನಿರ್ಮಾಣ

ಮಹಾ ದೇವತೆ:

ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಬಲ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ತನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದು ಆಧೀನ ದೇವತಾ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದೈವೀ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಮೂರ್ತಿಮತ್ತಾದ ದೃಷ್ಟಾಂತ ನಮಗೆ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಪ್ರಧಾನ ದೇವತೆಗಳೂ ಅವುಗಳ ಪರಿವಾರಗಳ ಜೊತೆ ತೋರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಪರಿವಾರ ದೇವತೆಗಳೆಂದರೆ ಒಂದು ದೇವತೆಯನ್ನು ಸೇವಿಸುವ ಹಾಗೂ ಅನುಸರಿಸುವ ಇತರ ದೇವತೆಗಳು. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಪ್ರಧಾನ ದೇವತೆ ಶಿಲ್ಪ ಫಲಕದ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಅತೀ ದೊಡ್ಡ ಮಾನದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿ, ಮಕ್ಕಳು, ಸಹೋದರರು ಮುಂತಾದವರು ಸ್ವಲ್ಪ ಸಣ್ಣ ಮಾನದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾರೆ. ದೇವತೆಯ ಕೆಳಗೆ ಭಕ್ತರು, ಬಂಟರು, ವಾಹನಗಳು ಹಾಗೂ ಮೇಲ್ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸುರರು ಇನ್ನೂ ಚಿಕ್ಕ ಮಾನದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದ ಅಲ್ಪ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಪ್ರಧಾನ ದೇವತೆಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಇರುತ್ತವೆ.[5] ಪ್ರತಿಮಾ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ವರ್ಗದ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಅಳತೆಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತವೆ.[6] ಇಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಪ್ರತಿಮಾಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮಾನಕ್ಕೂ ದೇವತೆಯ ಮಹತ್ವಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗದಿದ್ದರೂ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಈ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ತರತಮವನ್ನು ಶಿಲ್ಪಗಳಲ್ಲೂ, ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದು.

ದೇವತಾ ಮೂರ್ತಿಗಳಿಗೆ ರಾಜತ್ವದ ಚಿಹ್ನೆ ಆರೋಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಚಿಹ್ನೆಗಳು ದೇವತೆಗಳಿಂದ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಬುದ್ಧ ಹಾಗೂ ಜಿನರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಿಂಹಾಸನದ ಮೇಲೆ ಆಯಾ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕುಳಿತಂತೇ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಕ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಚಾಮರಧಾರಿಗಳು ನಿಂತಿರುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲೆ

5. *ವಾಸ್ತುಸೂತ್ರ ಉಪನಿಷದ್*, ಸಂಪಾದಕರು, ಅಲೀಸ್ ಬೋನರ್ ಮುಂತಾದವರು, ಮೋತಿಲಾಲ ಬನಾರಸಿದಾಸ, ಡೆಲ್ಲಿ, 1982. VI 4ರಿಂದ 9: ಒಂದು ಶಿಲ್ಪ ಫಲಕದ ಮೇಲೆ ದೇವತಾ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ದೇಶನವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾನವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸದಿದ್ದರೂ ಉಳಿದ ದೇವತೆಗಳು ಸಣ್ಣ ಮಾನದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಕೇಂದ್ರ ದೇವತೆ ದೊಡ್ಡ ಮಾನದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಿದ್ದುದು ಇಂಗಿತವಾಗಿದೆ.

6. ಎಸ್. ಕೆ. ರಾಮಚಂದ್ರ ರಾವ್, *ಪ್ರತಿಮಾಕೋಶ*, III, ಕಲ್ಪತರು ರಿಸರ್ಚ್ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು,1989-90, 30-31. ಇಲ್ಲಿ ತಾಲಮಾನವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಾಲದಿಂದ (ಒಂದು ತಾಲಕ್ಕೆ ಹನ್ನೆರಡು ಅಂಗುಲ) ಹತ್ತು ತಾಲದವರೆಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತಿಮಾಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಮಾಣ ಚಿತ್ರಿಸುವ ಮೂರ್ತಿಗಳು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಆಕಾರವನ್ನು ಅನುಕರಿಸುವುದರಿಂದ ಮತ್ಸ್ಯ, ಕೂರ್ಮ ಮುಂತಾದವು ತೀರ ಕೆಳಗಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಕೆಲ ಅಪವಾದಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಐದರಿಂದ ಹತ್ತು ತಾಲಗಳವರೆಗೆ ದೇವತೆಗಳ ಸ್ಥಾನಮಾನಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಅಳತೆ ಹಿರಿದಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯ ದೇವತೆಗಳಾದ ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣು, ಶಿವ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ಅತೀ ಹಿರಿದಾದ ಉತ್ತಮ ದಶತಾಲದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ದೇಶನವಿದೆ. ನಂತರ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಇಳಿಯುವ ಅಳತೆಯಲ್ಲಿ ದೇವಿಯರು, ದಿಕ್ಪಾಲ ಇಂದ್ರಾದಿ ದೇವತೆಗಳು, ದೈತ್ಯರು, ಅರ್ಧ ದೇವತೆಗಳು, ಋಷಿಗಳು ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯ ಭಕ್ತರು, ವೇತಾಳಗಳು, ಪ್ರೇತಗಣಾದಿಗಳು, ಹೀಗೆ ತೋರಿಸಬೇಕೆಂಬ ನಿರ್ದೇಶನ ಇರುತ್ತದೆ.

ರಾಜಛತ್ರ ಇರುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧ ಹಾಗೂ ಜೈನ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಮೂರ್ತಿಪ್ರಕಾರ ಗುಪ್ತಕಾಲದ ವೇಳೆಗೆ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧ ಹಾಗೂ ಜೈನ ಪುರಾಣಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ತಮ್ಮ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ವದ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ವೈದಿಕ ಇಂದ್ರಲೋಕವನ್ನೂ ಅದರ ಸಮಸ್ತ ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ ಬುದ್ಧ ಹಾಗೂ ಜಿನರು ಆಳುವಂತೆ ಆಯಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ವೈಷ್ಣವರಲ್ಲಿ ಮಹಾವಿಷ್ಣು ದೇವಲೋಕದ ನಿಯಾಮಕನಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮಹಾವಿಷ್ಣುವಿನ ಮೂರ್ತಿಗಳು ರಾಜ ವೇಷದಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ವಿಷ್ಣು, ಸೂರ್ಯ ಮುಂತಾದ ಮೂರ್ತಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಕಿರೀಟ ಮುಕುಟ, ಛತ್ರ, ಚಾಮರ, ಸಿಂಹಾಸನ ಮುಂತಾದವು ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಮೂರ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ಪರಿವಾರಗಳ ಜೊತೆ ನಿಂತಿರುವ, ಕುಳಿತಿರುವ ಭಂಗಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜದರ್ಬಾರಿನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಪ್ರಯಾಣದಲ್ಲಿ ರಾಜನನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದಂತೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ದೇವತೆಗಳ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಮೂರ್ತ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಇನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ದೇವತೆಯ ಪೂಜೆಗಾಗಿ ನಿರ್ಮಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಮಹಾದೇವತೆ ಒಂದು ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಆಳ್ವಿಕೆ ನಡೆಸುತ್ತಿರುವಂತೇ ಇರುತ್ತದೆ. ದೇವಾಲಯದ ತುಂಬೆಲ್ಲ ದೇವತಾ ಪರಿವಾರ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ದ್ವಾರದಲ್ಲಿ ದ್ವಾರಪಾಲಕರು, ಎದುರಿಗೆ ಮಣಿದು ಮಲಗಿದ ವಾಹನ, ಬಿತ್ತಿಗಳ ಮೇಲೆ, ಶಿಖರದ ಮೇಲೆ, ಕಂಭ, ಅಂಕಣ, ಅಧಿಷ್ಠಾನ, ಗೋಪುರ ಮುಂತಾದ ಭಾಗಗಳ ಮೇಲೆ ಯಕ್ಷ, ರಾಕ್ಷಸ, ಗಂಧರ್ವಾದಿ ದೇವತೆಗಳು ನೆರೆದಿರುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದ ಪ್ರಧಾನ ದೇವತೆಗಳು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗರ್ಭಗೃಹದ ಭಿತ್ತಿಯ ಮೇಲೋ, ಪ್ರಾಕಾರದಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಗುಡಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಯೋ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತವೆ. ಎಂಟು ದಿಕ್ಕುಗಳನ್ನೂ ಅಷ್ಟ ದಿಕ್ಪಾಲರು ಕಾಯುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ನವಗ್ರಹಗಳು, ಸುರಾಸುರರು, ಋಷಿಗಳು, ಭಕ್ತರು -- ಈ ರೀತಿ ಒಂದು ದೇವಲೋಕವೇ ಅಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರ ದೇವತೆಯ ಸುತ್ತ ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ದೇವತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಂಗಭೋಗ ಹಾಗೂ ರಂಗಭೋಗಗಳೂ ಉತ್ಸವಗಳೂ ಈ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ನಿದರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ. ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲಾನಂತರ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯಗಳ ಸುತ್ತ ಕಟ್ಟಡ ಸಂಕೀರ್ಣಗಳು ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಜೊತೆಗೇ ಆಗಮಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿವಾರ ದೇವತೆಗಳ ಪಟ್ಟಿಯೂ ಹನುಮಂತನ ಬಾಲದಂತೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ.[7]

ಈ ರೀತಿ ಮೂರ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿವರಗಳಲ್ಲೂ ದೇವಾಲಯ ರಚನೆಯಲ್ಲೂ ಒಂದು ದೇವತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೇವತೆ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಬೆಳೆದಂತೆಲ್ಲ ಅದರ ಪರಿವಾರ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪಕವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ಆ ದೇವತೆಯ ಬಳಗಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ ದೇವತೆಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ವರ್ಧಿಸುತ್ತದೆ. ಬಳಗ ಹಿರಿದಾದಂತೆಲ್ಲ ಆ ದೇವತೆಯ ಪ್ರಭಾವ ಕ್ಷೇತ್ರ ಹಿಗ್ಗಲಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅಧಿಕಾರ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ತಲುಪಿದ ವಿಷ್ಣು, ಬುದ್ಧ, ಶಿವ, ಜಿನ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳ ಶಕ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ, ಇತರ ದೇವತೆಗಳ ಮೇಲಿನ ಅವುಗಳ ಅಧಿಕಾರ, ಪರಿವಾರ ದೇವತೆಗಳ ಅಧಿಕಾರ ಇವೆಲ್ಲ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ರಾಜ್ಯದ ಅಧಿಕಾರ

7. ಟಿ. ಎ. ಗೋಪಿನಾಥರಾವ್, *ಎಲಿಮೆಂಟ್ಸ್ ಆಫ್ ಹಿಂದೂ ಐಕನಾಗ್ರಫಿ* ಮೋತಿಲಾಲ್ ಬನಾರಸಿದಾಸ್, ಡೆಲ್ಲಿ, 1985 (ಎರಡನೆಯ ಆವೃತ್ತಿ), ಸಂಪುಟ1, ಭಾಗ 2. ಪರಿಶಿಷ್ಟ 'ಎ'ದಲ್ಲಿ ವೈಖಾನಸಾಗಮದ ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಪಟಲವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಒಂಭತ್ತು ಆವರಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ದೇವತೆ 'ಉತ್ತಮೋತ್ತಮ 'ದೇವತೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ದೇವತೆಯಲ್ಲೇ ಉತ್ತಮೋತ್ತಮ, ಉತ್ತಮ ಮಧ್ಯಮ, ಉತ್ತಮಾಧಮ, ಮಧ್ಯಮೋತ್ತಮ, ಮಧ್ಯಮ, ಮಧ್ಯಮ ಮಧ್ಯಮಾಧಮ, ಅಧಮೋತ್ತಮ, ಅಧಮ ಮಧ್ಯಮ, ಅದಮಾಧಮ ಎಂಬ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿ ಅಧಮಾಧಮ ಮೂರ್ತಿಗೆ ಕೇವಲ ಐದು ಪರಿವಾರ ದೇವತೆಗಳಿರುತ್ತಾರೆ. ನಂತರದ ಶ್ರೇಣಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿವಾರ ದೇವತೆಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೇವತೆ 'ಉತ್ತಮ' ಶ್ರೇಣಿಗೆ ಸೇರಿದಾಗ ಉಳಿದ 'ಮಹಾ'ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಅದರ ಪರಿವಾರಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುತ್ತವೆ.

ರಚನೆಯಷ್ಟೇ ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ರಾಜತ್ವದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೂ ದೇವಲೋಕಕ್ಕೂ ಯಾವ ಹೋಲಿಕೆ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಸಂದರ್ಭೋಚಿತವಾಗಿದೆ.

ಅ. ಪೂರ್ಣ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಪ ಅಧಿಕಾರ ಕಲ್ಪನೆ: ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಆಳುವ ಅಂಶ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಮಾತ್ರ ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೇರುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕ ದೇವತೆಗಳು ಆಯಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ವಿಶ್ವಕಲ್ಪನೆಯ ಆದಿ ತತ್ವಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರಿಗೆ 'ಮಹಾ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣ ವನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಬೌದ್ಧ ಹಾಗೂ ಜೈನರಲ್ಲೂ ಇಂಥ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಿವೆ.[8] ಈ ರೀತಿಯ ಮಹಾದೇವ ಕಲ್ಪನೆ ಅಲ್ಪ ದೇವತೆಗಳ ತರತಮದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟು ತ್ತದೆ. ಮಹಾವಿಷ್ಣು, ಮಹೇಶ್ವರ, ಮಹಾದೇವ, ಮಹಾದೇವಿ, ಮಹಾಗಣಪತಿ ಈ ಹೆಸರುಗಳೆಲ್ಲ 'ಮಹಾರಾಜ' ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇವೆ. ಆಯಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದವರು ತಮ್ಮ ದೇವತೆಯ ಪರಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ನಿಮ್ನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ತರುವುದನ್ನು ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿವರ ಗಳಲ್ಲೂ ನೋಡಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶೈವ ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಇದ್ದು ಉಳಿದ ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣು ಮುಂತಾದವರು ಶಿವನ ಸುತ್ತ ಸಣ್ಣ ಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣು ಹಾಗೂ ಮಹೇಶ್ವರರು ಸಮಾಂತರದಲ್ಲಿ ತ್ರಿಮೂರ್ತಿ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕ ರಾಗಿ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೂವರು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಪೌರಾಣಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಬಂದರೂ ಆಯಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದವರು ತಮ್ಮ ದೇವತೆಗೇ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಆರೋಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ದೇವಾಲಯಗಳ ದ್ವಾರದ ಮಕರ ತೋರಣಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು.[9] ಇಲ್ಲಿ ಆಯಾ ದೇವಾಲಯದ ದೇವತೆ ಮಧ್ಯ ದಲ್ಲಿದ್ದು ಅದರ ಎರಡೂ ಪಾರ್ಶ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ದೇವತೆಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಇಳಿಕೆಯ ಅಳತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಇದು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಟ್ಟಿದ್ದ ಸಾರ್ವಭೌಮನಿಂದ ಆಳರಸರವರೆಗಿನ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ.[10] ದೇವಾಧಿದೇವ, ಮಹಾದೇವ, ದೇವತಾ ಸಾರ್ವಭೌಮ ಮುಂತಾದ ಬಿರುದು ಗಳು ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಬರುವುದರ ಹಿಂದೆ ರಾಜ್ಯಪೋಷಿತ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇದೆ. 'ಪ್ರಭು,' 'ನಾಥ,' 'ಸ್ವಾಮಿ,' 'ಪತಿ' ಮುಂತಾದ ಒಡೆತನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಶಬ್ದಗಳೆಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ.

---

8. ಉಮಾಕಾಂತ ಪಿ. ಶಾಹ, *ಜೈನ ರೂಪ ಮಂಡನ,* ಅಭಿನವ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ, 1987, 23. ಜೈನ ತೀರ್ಥಂಕರರು ಅರ್ಹಂತ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಾಗ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಸೇರಿ'ಸಮವಸರಣ'ಸಭಾಮಂಟಪವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾರೆ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಿ ತೀರ್ಥಂಕರನು ಸಿಂಹಾಸನದ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು ಧರ್ಮೋಪದೇಶ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಜೈನ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಹೀನಯಾನ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದೇವಲೋಕ ಬುದ್ಧನ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಂತೆ ಚಿತ್ರಣವಿರುತ್ತದೆ. ಮಹಾಯಾನ ಹಾಗೂ ವಜ್ರಯಾನಗಳು ಈ ವಿಶ್ವದ ಆದಿತತ್ವವಾಗಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಇದ್ದಂತೇ 'ಆದಿ ಬುದ್ಧ'ನನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತವೆ.

9. ಆರ್. ಎಸ್. ಶರ್ಮ, *ಇಂಡಿಯನ್ ಫ್ಯೂಡಲಿಸಂ,* ಮ್ಯಾಕ್‌ಮಿಲನ್ ಇಂಡಿಯಾ, 1980 (ಮರುಮುದ್ರಣ), ಅವರು ತಮ್ಮ *ಇಂಡಿಯನ್ ಫ್ಯೂಡಲಿಸಂ* ಗ್ರಂಥದ ಮುಖಪುಟದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಒಂದು ಛಾಯಾಚಿತ್ರವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

10. ಆರ್. ಎಸ್. ಶರ್ಮ, *ಸೋಷ್ಯಲ್ ಛೇಂಜಸ್ ಇನ್ ಅರ್ಲಿ ಮಿಡೀವಲ್ ಇಂಡಿಯಾ,* ಪೀಪಲ್ಸ್ ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಹೌಸ್, ಬಾಂಬೆ, 1987, (ಮರುಮುದ್ರಣ), 11-17. ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಆಧಾರಗಳು ಇಂಥ ಶ್ರೇಣಿಕರಣವನ್ನು ತೀರ ವಿವರವಾಗಿ ಹಾಗೂ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತವೆ. ಶಾಸನಾಧಾರ ನಮಗೆ ತಿಳಿಸುವಂತೇ ಇಂಥ ಮೂರು ಅಥವಾ ನಾಲ್ಕು ಶ್ರೇಣಿಗಳಾದರೂ ಒಂದು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಿದ್ದವು. ಮಹಾರಾಜಾಧಿರಾಜ, ಮಹಾಮಂಡಳೇಶ್ವರ, ಮಹಾಸಾಮಂತ, ಮಹಾದಂಡನಾಯಕ ಮುಂತಾದ ಆಳುವವರೆಲ್ಲ ಇಳಿಕೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿತರಾಗುವುದರಿಂದ ಹೀಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಗ್ರಾಂಥಿಕ ನಿರ್ದೇಶನದಷ್ಟು ವಾಸ್ತವದ ಅಧಿಕಾರ ರಚನೆ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಮೂರ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿವರಗಳು ಮಾತ್ರ ಅಧಿಕಾರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಗ್ರಂಥಗಳಂತೇ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ.

ಆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ದೇವಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೇವತೆಯ ಅಧಿಕಾರ ಗಟ್ಟಿಯಾಗುವುದು ಅಸುರ ವಿನಾಶದಿಂದ. ಅಸುರ ಸಂಹಾರ ಅಧರ್ಮವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುವಲ್ಲಿ ಆಯಾ ದೇವತೆಗಿರುವ ಪರಮಶಕ್ತಿ ಸಾಬೀತುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಅಸುರರ ಸಂಹಾರದ ಜೊತೆಗೇ ಮರ್ದನವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದೇವತಾ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಅಸುರ ನಂತರ ವಿನೀತನಾಗಿ ದೇವತೆಯ ಬಂಟನಾಗುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಅಥವಾ ದೇವತೆಯ ಮಹಾತ್ಮೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಸಾಯುಜ್ಯ ಪಡೆಯುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಾಕಷ್ಟಿವೆ. ಬಹಳಷ್ಟು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಯೂ ವೈರಿ ಸಂಹಾರದ ಗಾಥೆಗಳು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಕಂಟಕವಾದ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆ ಅಸುರ ಸಂಹಾರ ಮಾಡುವ ಪುರಾಣದಿಂದ 'ದೇವ'ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಏರುತ್ತದೆ. ಇದು ಗುಡ್ಡಗಾಡು ಅಥವಾ ಗ್ರಾಮ್ಯ ಸಮಾಜಗಳ ನಾಯಕರು ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತತೆ ಪಡೆದಂತಿರುತ್ತದೆ.[11] ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮೈಲಾರ ಅಸುರನನ್ನು ವಿನಾಶ ಮಾಡುವ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಶಿವನ ಪ್ರಕಟ ರೂಪನಾಗಿ ನಿರೂಪಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಸುರರ ಜೊತೆ ಹೋರಾಡಿ ಧರ್ಮ ಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡಿದರೆ ಮಹಾ ದೇವತೆಗಳು ಮಹಾ ದೈತ್ಯರನ್ನು ಸಂಹರಿಸಿ ಇಡೀ ದೇವಲೋಕದ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಕಾಯುತ್ತವೆ. ಈ ಕಲ್ಪನೆ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ರಾಜ್ಯದ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಾಮಂತರು ಗೈದ ವಿಜಯಗಳು ಅವರು ವಿಧೇಯರಾಗಿರುವ ಸಾಮ್ರಾಟನ ವರ್ಚಸ್ಸನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅರಸರು ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಷ್ಟು ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ನೆರೆಯವರ ಜೊತೆ ನಡೆಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾ ಬಂದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮನೆತನಗಳು ವರ್ಚಸ್ಸನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಒಮ್ಮೆ 'ಮಹಾರಾಜಾಧಿರಾಜ' ವಂಶಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದಲ್ಲೇ ಅಂಥ ಮನೆತನಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು, ಸೂರ್ಯ-ಚಂದ್ರರಿಂದ ತಮ್ಮ ವಂಶಾವಳಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಭಾವಳಿಯ ಮೂಲಕ ಗಟ್ಟಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.[12]

---

11. ಗುಂಥೆರ್ ಸೊಂಥೈಮರ್ "ರುದ್ರ ಎಂಡ್ ಖಂಡೋಬಾ: ಕಂಟಿನ್ಯುಯಿಟಿ ಇನ್ ಫೋಕ್ ರಿಲಿಜನ್," *ರಿಲಿಜನ್ ಎಂಡ್ ಸೊಸೈಟಿ ಇನ್ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ* (ಸಂಪಾದಕರು: ಮಿಲ್ಟನ್ ಇಸ್ರೇಲ್ ಮತ್ತು ಎನ್. ಕೆ. ವಾಗ್ಲೆ), ಟೊರಂಟೋ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಟೊರಂಟೋ, 1987, 16-19. ಹಾಗೂ "ಬಿಟ್ವೀನ್ ಗೋಸ್ಟ್ ಎಂಡ್ ಗಾಡ್: ಎ ಫೋಕ್ ಡೀಟಿ ಆಫ್ ದಿ ಡೆಕ್ಕನ್," *ಕ್ರಿಮಿನಲ್ ಗಾಡ್ಸ್ ಎಂಡ್ ಡೆಮನ್ ಡಿವೋಟೀಸ್: ಎಸ್ಸೇಸ್ ಆನ್ ದಿ ಗಾರ್ಡಿಯನ್ಸ್ ಆಫ್ ಪೊಪ್ಯುಲರ್ ಹಿಂದೂಯಿಸಂ* (ಸಂಪಾದಕರು, ಅಲ್ಫ ಹಿಟೆಬೈಟಲ್), ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್ ಸ್ಟೇಟ್‌ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಅಲ್ಬನಿ, 1989, 329. ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಯ ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆ ವಿಚಿತ್ರ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕರ ಪ್ರಕಾರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ರಾಜ್ಯದ ಹೊರಗೆ ತನ್ನ ರಾಜತ್ವವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡ ರಾಜ 'ದೈತ್ಯ'ನಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರಾಣವನ್ನು ಸೇರುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೈತ್ಯನೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ರಾಜನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವಾಗ ದೈತ್ಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುವ ವಿರುದ್ಧ ಪಾತಳಿಗೆ ಸ್ಥಳಾಂತರ ಹೊಂದುತ್ತಾನೆ. ಈ ರೀತಿ 'ದೈತ್ಯ'ನನ್ನು ಸಂಹರಿಸುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದೇವತೆಯ ಅವತಾರ ಈ ದೈತ್ಯನದೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ರೂಪ. ಈ ರೀತಿ ಒಂದು ಜಾನಪದ ದೇವತೆ ದೇವ-ದೈತ್ಯ ಎಂದು ಎರಡಾಗಿ ಒಡೆಯುತ್ತದೆ. ಎರಡೂ ರೂಪಗಳೂ ಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮೈಲಾರ-ಮಲ್ಲಾಸುರರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

12. ರೋಮಿಲ್ಲಾ ಥಾಪರ್, "ಸೋಶಿಯಲ್ ಮೊಬಿಲಿಟಿ ಇನ್ ಏನಿಶಿಯಂಟ್ ಇಂಡಿಯಾ ವಿಥ್ ಸ್ಪೆಶಲ್ ರೆಫರೆನ್ಸ್ ಟು ಎಲೀಟ್ ಗ್ರೂಪ್ಸ್," *ಇಂಡಿಯನ್ ಸೊಸೈಟಿ: ಹಿಸ್ಟಾರಿಕಲ್ ಪ್ರೋಬಿಂಗ್ಸ್* (ಸಂಪಾದಕರು ಆರ್. ಎಸ್. ಶರ್ಮ), ಪೀಪಲ್ಸ್ ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಹೌಸ್, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ, 1984, (ಮರುಮುದ್ರಣ), 107-108. ಗುಪ್ತೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ವಂಶಾವಳಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಜರೂರು ಅಧಿಕವಾಗಿದ್ದುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕರು ಇದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವಂಶಗಳ ಜೊತೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡ ವಂಶಗಳು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಮಾದರಿಯ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಅನುಕರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ಅಥವಾ ಅನುಕರಿಸಿದ್ದೇವೆಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಾದರೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೩. ನಿಯತಿ, ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ದಂಡಗಳ ಕಲ್ಪನೆ: ಒಂದು ದೇವತೆ ಅನುಗ್ರಹಿಸುವ ಹಾಗೂ ದಂಡಿಸುವ ಕೆಲಸಗಳೆರಡನ್ನೂ ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ದಂಡನೀತಿ ಒಬ್ಬ ರಾಜನಿಗೆ ಈ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಶ್ವದ ನಿಯಮವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಹೊಣೆ ದೇವತೆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪೌರಾಣಿಕ ವಿವರಣೆಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಈ ನಿಯಮದ ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ವರ್ಣಧರ್ಮ. ಈ ವರ್ಣಧರ್ಮವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಹೊಣೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಾಜನಿಗೆ ಇದ್ದಂತೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದೇವತೆಗೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ವಿರೋಧ ಮಾರ್ಗ ತುಳಿದವರನ್ನು ದಂಡಿಸುವುದೂ ಧರ್ಮದ ಒಂದು ಭಾಗವೇ. ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಾಯುವುದೇ ಈ ದಂಡ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವತೆಗಳು ಒಂದು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ರಾಜ್ಯದ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ದಂಡಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಬೌದ್ಧ ಹಾಗೂ ಜೈನ ಧರ್ಮದ ದೇವತೆಗಳು ವರ್ಣಧರ್ಮವನ್ನು ಕಾಯುವ ಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬುದ್ಧ ಹಾಗೂ ತೀರ್ಥಂಕರರ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರದೇ ಧರ್ಮ ಪ್ರವರ್ತನೆ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಈ ಧರ್ಮಗಳು ಕೂಡ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಡುತ್ತವೆ.[13]

ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಪೌರಾಣಿಕ ದೇವತಾ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ರಾಜತ್ವದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಲು ಸಹಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಅಧೀನ ದೇವತೆಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಒಂದು ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಅನೂಚಾನತೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸಿದರೆ, ದೇವಾಸುರ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಅಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲು ಆ ಮೂಲಕ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ನಿಯತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ದೈವೀ ಹಾಗೂ ಮಾನುಷೀ ಆಳ್ವಿಕೆಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಅವಿನಾಭಾವವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರು ಅಂಶಗಳು ಭಾರತೀಯ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯದ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿವೆ.

3. ಅಧೀನ ದೇವತೆಗಳು

ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮವಾದ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗದೇ, ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಯ ಅಧೀನತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅಧೀನ ದೇವತೆಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಈ ಅಧೀನ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ರೀತಿಯವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತೀ ಪೂಜಾ ಪಂಥವೂ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ ತನ್ನ ದೇವತೆಗಿಂತ ಕೆಳಗಿಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳದೇ ಆದ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೂ, ಆರಾಧಕರೂ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ದೇವತೆಗಳು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಧೀನತೆಗೆ ಒಗ್ಗುವುದಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶೈವ ಪುರಾಣಗಳ ಗಣಪತಿ ಹಾಗೂ ಕಾರ್ತಿಕೇಯ. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮದೇ ಗಣಗಳ ನಾಯಕರಾಗಿದ್ದು ಶೈವ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಶಿವನ ಪರಿವಾರದಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೂ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಈ ಎರಡೂ ದೇವತೆಗಳು ರಾಜಾಶ್ರಯ ಹೊಂದಿ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಹಲವಾರು ದೇವತೆಗಳಿವೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ದೇವತೆಗಳೇ ಬೇರೆ ಥರದವು. ಈ ದೇವತೆಗಳು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ

13. ಬರ್ಟನ್ ಸ್ಟೈನ್, *ಆಲ್ ದಿ ಕಿಂಗ್ಸ್ ಮನ್*, ನ್ಯೂ ಎರಾ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ಮದ್ರಾಸ್, 1984, 11 ರಿಂದ. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜೈನ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ರಾಜತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮನುಕುಲದ ಪಾಲನೆಗಾಗಿ ಬಂದ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಆತ್ಮಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ನೀತಿ ಪ್ರವರ್ತಕನಾದ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಜೈನರು ಸೃಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರೂ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಚಕ್ರವರ್ತಿತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸೃಜಿಸಿದ್ದರು.

ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ಪೂಜೆಗೊಳಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಎಂದೂ ಒಂದು ಅಂತಿಮ ನಿಯಾಮಕ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿರಲಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇಂಥ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ನಿಮ್ನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲೇ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಭಾರತೀಯ ದೇವತಾ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಯಾರಿಗಾದರೂ ಈ ದೇವತೆಗಳ ಮಹತ್ವದ ಕುರಿತು ಸಂಶಯ ಉಳಿಯಲಾರದು.

ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇಂಥ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕ್ಷುದ್ರ ದೈವಗಳು, ಅರ್ಧ ದೈವಗಳು, ವ್ಯಂತರ ದೇವತೆಗಳು, ಅಲ್ಪ ದೇವತೆಗಳು ಎಂದೆಲ್ಲ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಪರಿಭಾಷೆ ಅಲ್ಲ. ಕ್ಷುದ್ರ ದೈವಗಳು ಎಂಬ ಪ್ರಭೇದ ಗ್ರಾಮ್ಯ ಹಾಗೂ ಗುಡ್ಡಗಾಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರೆ ಅರ್ಧ ದೈವ ಎಂಬುದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣ ದೈವತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದದ ಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅವು ಋಷಿ, ಪಿತೃ, ನಾಗ, ಅಸುರ, ಪಿಶಾಚ, ವೇತಾಳ, ವೀರ, ಭೂತ, ಯಕ್ಷ ಮುಂತಾಗಿ ಇರುತ್ತವೆ.[14] ಜೈನ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ 'ವ್ಯಂತರ' ದೇವತೆಗಳೆಂದು ಈ ಮೇಲಿನ ದೇವತೆಗಳನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ.[15] ಯಕ್ಷ, ರಾಕ್ಷಸ, ನಾಗ, ಕಿನ್ನರ, ಕಿಂಪುರುಷ, ಗಂಧರ್ವ ಮುಂತಾದವರು ತಂತಮ್ಮ ರಾಜರುಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಲೋಕಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಕಲ್ಪನೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಜೈನ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇದೆ. ಈ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಬೇಧಗಳಿಗೆ ಸಮಾಂತರದಲ್ಲಿ ಶೈವ ಮತ್ತು ಶಾಕ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ 'ಗಣ' ಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ. ಇವನ್ನು ರುದ್ರಗಣ ಹಾಗೂ ಮಾತೃಗಣ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವು ತೀರ ವಿಕೃತ ರೂಪವನ್ನೇ ಹೊಂದಿರುವ ಶಕ್ತಿಗಳು. ರುದ್ರನನ್ನೂ, ಶಕ್ತಿಯನ್ನೂ, ಕುಮಾರ-ಕಾರ್ತಿಕೇಯನನ್ನೂ ಇಂಥ ಗಣಗಳು ಸೇವಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನುಳಿದ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಯೂ ಇಂಥ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅಪರೂಪವಾಗಿ ಇವೆ.[16]

ಈ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ದೇವತೆಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವಂತಹವು: ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಈ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸೀಮೆ ಇಲ್ಲ. ಅವು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದಂತೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವತಾ ಪುರಾಣಗಳ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಮೂಲವಸ್ತುಗಳಂತೇ ಇವು ಇರುತ್ತವೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಈ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೆಸರು ಗಳಿಸದ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಅನಾಮಧೇಯತ್ವ ಅವುಗಳ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ. ಯಕ್ಷ, ರಾಕ್ಷಸ, ಗಂಧರ್ವ, ಕಿನ್ನರ, ನಾಗ, ಭೂತ, ಪ್ರೇತ, ಪಿಶಾಚ ಹೀಗೆ ಈ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಭೇದವೂ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯಿಲ್ಲದ ಒಂದು ಸಮೂಹವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಭೇದಗಳಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಹೆಸರುಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶೇಷ, ವಾಸುಕಿ ಮುಂತಾದ ನಾಗಗಳು, ಮಣಿಭದ್ರ, ಕುಬೇರ ಮುಂತಾದ ಯಕ್ಷರು.

ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನಿಮ್ನ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವಾಗಿನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಈ ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಈ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಭೇದಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳು. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ತನಗೆ ಬಾಹ್ಯವಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯೀ

14. ಎಸ್. ಕೆ. ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್, ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, 1989-90, ಸಂಪುಟ 1, 61.

15. ಉಮಾಕಾಂತ ಶಾಹ, ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, 26.

16. ಗಣೇಶ ಅಥವಾ ಗಣಪತಿ ಎಂಬ ಬಿರುದು ಉಳಿದ ಮಹತ್ವದ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಇದೆ. ಗಜಮುಖ ಗಣಪತಿ ಈಗ 'ಗಣಪತಿ'ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಕೆಲ ಪುರಾಣಗಳು ಗಣೇಶ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತವೆ.

ಕರಿಸಿದ ಅಧೀನ ದೇವತಾ ವಿಶ್ವವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲ ಸಂಪ್ರದಾಯವೊಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಅಧೀನತೆಗೆ ಬಂದ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನೀಡುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಗುರುತಿನ ಅಂಗವನ್ನಾಗಿ ಅಧೀನ ದೇವಲೋಕವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಧೀನ ದೇವಲೋಕ ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸಪೂರ್ವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಸೃಜಿಸಿದ್ದು.[17] ಇತಿಹಾಸಪೂರ್ವ ಸಮಾಜಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಂತೇ ರೂಪಭೇದದ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಅವುಗಳ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಗುಡ್ಡಗಾಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ, ಕೃಷಿ ಹಾಗೂ ಪಶುಸಂಗೋಪನಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಹಳ ದೇವತೆಗಳು ಈ ರೂಪರಹಿತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಇವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ವೃಕ್ಷಪೂಜೆ, ಜಲಪೂಜೆ, ಪರ್ವತಪೂಜೆ ಹಾಗೂ ಇಂತಹ ನಿಸರ್ಗಪೂಜೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದು; ಪಿತೃಪೂಜೆ ಅಥವಾ ಪ್ರೇತಾತ್ಮ ಪೂಜೆ ಇರಬಹುದು, ಪ್ರಾಣಿ, ಪಕ್ಷಿಗಳ ಪೂಜೆ ಇರಬಹುದು. ಮಾತೃ ದೇವತೆಯ ಆರಾಧನೆ ಹುಟ್ಟು, ಸಾವು, ರೋಗ-ರುಜಿನಗಳ ವಾಸ್ತವವನ್ನೇ ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಇಂಥ ಇತಿಹಾಸಪೂರ್ವ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗದ ಕೃಪೆಯಲ್ಲಿ, ನಿಗೂಢತೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಆದಿಮ ಸಮಾಜ ನಿಸರ್ಗದೊಂದಿಗೆ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ವ್ಯವಹರಿಸಿದ ಕುರುಹುಗಳಾಗಿ ಈ ದೇವತೆಗಳು ಇರುತ್ತವೆ.

ಒಂದು ಸಮಾಜ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸಮಾಜದ (ವರ್ಣ ಸಮಾಜ) ಭಾಗವಾಗಿ ತನ್ನ ಪೂರ್ವಾವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಕಳಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಅದರ ದೇವತೆಗಳೂ ರೂಪು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತವೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡುವುದು ಈ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ಅವಸ್ಥೆಯ ದೇವತೆಗಳನ್ನು. ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಉಗಮ ಹಾಗೂ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಜೈವಿಕ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುವುದೇ ಇಂಥ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಾವಯವಗಳನ್ನಾಧರಿಸಿ.[18] ಆದರೆ ಇಂಥ ಜೈವಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯದಿಂದಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವತಾಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾದ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವತಾ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅಧೀನತೆಗೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಈ ಅಧೀನ ದೇವತಾ ಪ್ರಪಂಚದ ಪೂಜೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ, ಬಲವತ್ತರವಾಗಿ ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಇದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಹಾಗೂ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಅದರ ಪೂಜೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಇಂಥ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವತೆಗಳ ಪೂಜೆ ಜೀವಂತ ವಾಸ್ತವವಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ದೇವತೆಯ ಅಧೀನ ಸಂಕೇತವನ್ನಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಸಾಧ್ಯತೆ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪುರಾಣಗಳು ಈ ಅಧೀನ ದೇವತಾ ವರ್ಗದ ಒಂದು 'ಪುರಾಣ ಮಾದರಿ'ಯನ್ನು ತಯಾರಿಸುತ್ತವೆ. ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವತೆಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿ ಆದಂತೆಲ್ಲ ಈ ಅಧೀನತೆಯ 'ಪುರಾಣ ಮಾದರಿ' ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಪುನರುತ್ಪಾದಿಸುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕೆಳಗೆ ಕೆಲ ಮಹತ್ವದ ಅಧೀನ ದೇವತಾ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗುವುದು.

17. ಇಲ್ಲಿ 'ಇತಿಹಾಸಪೂರ್ವ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಸಂಶಯದಿಂದಲೇ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಶಬ್ದ 'ಪ್ರೀ ಹಿಸ್ಟರಿ' ಎಂಬ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಬ್ದದ ತರ್ಜುಮೆಯಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಾಗೈತಿಹಾಸ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಈ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಈಗಾಗಲೇ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಕ್ತನಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಆ ಶಬ್ದವೇ ಹೆಚ್ಚು ಉಚಿತ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ 'ಇತಿಹಾಸ'ಎಂದು ನಾವು ಮೌಲೀಕರಿಸಬಹುದಾದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಇನ್ನೂ ತಳೆಯದ ಸಮಾಜ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಇತಿಹಾಸಪೂರ್ವ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾಗರಿಕತೆ, ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಮುಂತಾದವಕ್ಕೆ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳದ ಅವಸ್ಥೆ. ಇಂಥ ಸಮಾಜ ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹೊರಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಯಾವ ಹಂತದಲ್ಲಾದರೂ ಇರಬಹುದು. ಇತಿಹಾಸ ಕಾಲದುದ್ದಕ್ಕೂ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹಾಗೂ ಇತಿಹಾಸಪೂರ್ವ ಅವಸ್ಥೆಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿ ನಡೆದಿದೆ.

18. ಡಿ. ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ, *ಮಿಥ್ ಎಂಡ್ ರಿಯಾಲಿಟಿ,* ಪಾಪ್ಯುಲರ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬಾಂಬೆ, 1962. ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಚಾರದ ಮೂಲಕವೇ ವಿಷಯ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಗಣಗಳು: ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ 'ತಾಮಸ' ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಅಲ್ಪ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಗಣಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಪ್ರೇತ, ಭೂತ, ಗಣಾದಿಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದು ತಾಮಸ ಶ್ರದ್ಧೆ ಎಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. 'ಗಣ' ಎಂದರೆ ಸಮೂಹ ಎಂಬ ಸರಳ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಆದರೆ 'ಗಣ' ಎಂಬುದು ವಿಶೇಷಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಘಟಿತ ಸಮೂಹ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಗಣ ಶಬ್ದದ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮಹತ್ವವೇ ಅದು ಆದಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ 'ಗಣ' ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದರಲ್ಲಿದೆ.[19] ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ 'ಗಣ ಸಂಘ' ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಾಸ್ತವ ಈ ಪೌರಾಣಿಕ ಗಣಗಳನ್ನು ಸೃಜಿಸಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಗಣಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ವಿರೂಪವಾಗಿ, ವಿಕೃಷ್ಟವಾಗಿ, ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅವೆಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಉಪಟಳ ಕೊಡುತ್ತ, ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಕಾಡುತ್ತ, ಅವರ ಮೈಮೇಲೆ ಬರುತ್ತ, ಅವರನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಗಂಡಾಂತರ ತರುತ್ತ ಭಯಾನಕವಾಗಿರುವಂತೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಗಣಗಳು ಭೂತ, ಪ್ರೇತ, ಪಿಶಾಚ, ವೇತಾಳ ಮುಂತಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ ಹಾಗೂ ಇವೆಲ್ಲ ರುದ್ರ-ಶಿವನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದಾಗಿ ಪುರಾಣಗಳು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಗಣಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮೃತ್ಯುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಪ್ರೇತ ಎಂದರೆ ಸತ್ತು ದೇಹವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಜೀವಗಳು. ವೇತಾಳ ಕೂಡ ಹೆಣದಲ್ಲಿ ವಾಸಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ರೀತಿಯ ದೆವ್ವವೇ. ಭೂತ ಸತ್ತವರ ಆತ್ಮ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ. ಇವೇ ಅಲ್ಲದೇ ಯಕ್ಷ ರಾಕ್ಷಸರ ಕುರಿತೂ ಇಂಥ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಇವೆಲ್ಲ ಅದೃಶ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಪೀಡಿಸುವ ಶಕ್ತಿಗಳು ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯಿದೆ.

ರುದ್ರ-ಶಿವನ ಮೂರ್ತಿಯ ನಿರ್ಮಾಣವೇ ಇಂಥ ಭೂತಗಣಗಳಿಂದಾಗಿದೆ. ಪ್ರತೀ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ನೈಸರ್ಗಿಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲೂ ಸಾವಿರಾರು ರುದ್ರರಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಶತರುದ್ರೀಯದ ಕಲ್ಪನೆ ರುದ್ರ ಪುರಾಣದ ಒಂದು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಅಂಶ.[20] ಶಿವನ ಕುಟುಂಬದ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಇಂಥ ಅದೃಶ್ಯ ಗಣಗಳ ನಾಯಕತ್ವದಿಂದ ಮೇಲೇರಿದವರೇ. ಗಣಪತಿ, ವಿನಾಯಕ, ಕುಮಾರ, ಸ್ಕಂದ, ಮಹಾಸೇನ ಇವರೆಲ್ಲ ಗಣನಾಯಕರೇ. ಈ ರೀತಿ ರುದ್ರ-ಶಿವ ಶಿಷ್ಟದೇವತೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಭೂತ ಪ್ರೇತಾದಿಗಳೆಲ್ಲ, ಅದರ ನಾಯಕರೆಲ್ಲ ಅವನ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಶ್ರೇಣೀಕರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಗಣಪತಿ ಹಾಗೂ ಕುಮಾರ ಶಿವನ ಗಣಗಳ ನಾಯಕರಾಗಿ ಶಿವನ ಕೆಳಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಮೊದಲು ಕಾಡುವ ದೇವತೆಗಳಾಗಿದ್ದು ನಂತರ ಕಾಡುವ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸಿ ವಶದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ದೇವತೆಗಳಾಗಿ ಸ್ಥಾನ ಪಲ್ಲಟ ಹೊಂದುತ್ತವೆ.

ಭೂತ ಪ್ರೇತಾದಿಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತೀರ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಸರ್ವವಿದಿತವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಜನಜೀವನದಲ್ಲೂ ಇಂದಿನಂತೇ ಮನುಷ್ಯನ ಹಲವಾರು ಸಂಕಷ್ಟಗಳಿಗೆ, ರೋಗ, ಮೃತ್ಯು ಮುಂತಾದವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಇವುಗಳ ಪೂಜೆ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಗಂಡು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ರೂಪಗಳೆರಡೂ ಇವೆ. ಹೆಣ್ಣು ರೂಪದ ರಕ್ತ ಪಿಶಾಚಗಳನ್ನು ಮಾತೃಗಣ ಎಂದೂ, ರಕ್ತ

19. ದೇಬೀ ಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, *ಲೋಕಾಯತ* ಪೀಪಲ್ಸ್ ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಹೌಸ್, ಬಾಂಬೆ, 1978, 152-186. ಇಲ್ಲಿ ಗಣಗಳ ಕುರಿತು 'ಗಣಪತಿ'ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

20. ಆಲ್ಫ್ರೆಡ್ ಹಿಲ್‌ಬ್ರ್ಯಾಂಟ್, *ವೇದಿಕ್ ಮೈಥಾಲಜಿ* (ಎರಡು ಸಂಪುಟಗಳು), ಮೋತಿಲಾಲ್ ಬನಾರಸಿದಾಸ್, ಡೆಲ್ಲಿ, 1981, (ಮೊದಲ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಆವೃತ್ತಿ), ಭಾಗ 2, 283-84, ಹಾಗೂ ವಿ.ಎಸ್. ಅಗರವಾಲ, ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, 98.

ಕುಡಿಯಲಿಕ್ಕೆಂದೇ ಶಿವನು ಅವುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾಗಿಯೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪುರಾಣಗಳು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ.[21] ಸ್ಕಂದನನ್ನು ಇಂಥ ಮಾತೃಗಣಗಳ ಅಥವಾ 'ಗ್ರಹ'ಗಳ ನಾಯಕ ಎಂದು ಪುರಾಣಗಳು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. 'ಗ್ರಹ'ಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿಕೊಂಡು ದೈಹಿಕ ವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಗಳೆಂದು ಆಯುರ್ವೇದ ಪರಿಗ್ರಹಿಸಿತ್ತು.[22] ಸ್ಕಂದ ಹಾಗೂ ಆತನ ಮಾತೃಗಣಗಳೇ ಈ ಪೀಡೆಗೆ ಮೂಲ. ಹಾಗೂ ಸ್ಕಂದನು 'ಬಾಲಗ್ರಹ'ದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪೀಡಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಇತ್ತು. ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಈ ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳ ಉಪಾಸನೆ ಒಂದು ಆಯುರ್ವೇದ ಚಿಕಿತ್ಸಾಕ್ರಮವೂ ಆಗಿ ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವ ಪಡೆದಿತ್ತು.

ಸಂಸ್ಕೃತ ದೇವಲೋಕದಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಗಣಗಳೂ ಕ್ಷುದ್ರ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ಮಹತ್ವ ಹಾಗೂ ಪರಿಣಾಮ ತೀರ ಸೀಮಿತ ಎಂಬ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಗಳಾದ ಶಿವ, ವಿಷ್ಣು, ಮುಂತಾದವರ ಎದುರು ಇವುಗಳ ಆಟ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಗಳ ಆಜ್ಞಾನುವರ್ತಿಗಳು. ಇಂಥ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕ್ರೂರ ದೇವತೆಗಳು ಬುದ್ಧ ಹಾಗೂ ತೀರ್ಥಂಕರರ ಎದುರೂ ಅಷ್ಟೇ ಅಸಹಾಯಕರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಂಥ ದೇವತೆಗಳ ಪೂಜೆಯನ್ನು ತಾಮಸ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ 'ತಾಮಸ'ದ ಕಲ್ಪನೆ ಹೇಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗ ಬೇಕಾದರೆ ಸುಶ್ರುತ ಸಂಹಿತಾದಲ್ಲಿ ಬಾಲಗ್ರಹಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.[23] ಸಮಸ್ತ ಪೀಡೆಗಳಿಗೂ (ಗ್ರಹ) ಒಡೆಯನಾದ ನಂತರ ಸ್ಕಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ (ಗೃಹಗಳಿಗೆ) ಮಾಡುವ ಉಪದೇಶ ಹೀಗಿದೆ:

> ಮನುಷ್ಯರು ದೇವತೆ (ದೇವಾಃ)ಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ ಹಾಗೂ ದೇವತೆಗಳು ಮನುಷ್ಯರನ್ನುರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ನೀವು ಎಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳು, ಪಿತೃಗಳು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ಋಷಿಗಳು, ಗುರುಗಳು, ಅತಿಥಿಗಳು ಪೂಜಿಸಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಚಿಕ್ಕ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ತಿನ್ನಿರಿ. ಯಾವ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧಾಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಪಾಲಿಸುವುದಿಲ್ಲವೋ, ಧಾರ್ಮಿಕ ನಿಯಮವನ್ನು ಪಾಲಿಸುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳಿರಿ. . .

ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳ (ಪೌರಾಣಿಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದೇವತೆಗಳ)ಪೂಜೆ ಇಲ್ಲವೋ ಗ್ರಹಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತಮ್ಮ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಬಹುದು ಎಂಬ ಇಂಗಿತವಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪಾಲಿಸದಿದ್ದವರಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗಿ ಈ ಗ್ರಹಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸ್ಕಂದನಿಂದ ನಿರ್ದೇಶಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಧರ್ಮದ ಪ್ರವೇಶದೊಂದಿಗೇ ಬರುವ ಪೌರಾಣಿಕ ದೇವತೆಗಳ ಎದುರಿಗೆ ಅಸಹಾಯಕರಾಗಿ ಈ ಗ್ರಹಗಳು ಉಚ್ಚಾಟಿಸ

21. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪುರಾಣ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ. *ಮತ್ಸ್ಯ ಪುರಾಣ* ದಲ್ಲಿ (ಸಂಪಾದಕರು ಹಾಗೂ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷಾಂತರಕಾರರು ಜಮ್ನಾದಾಸ್ ಅಖ್ತರ್, ದಿ ಸೇಕ್ರೆಡ್ ಬುಕ್ಸ್ ಆಫ್ ದಿ ಆರ್ಯನ್ಸ್, ಓರಿಯೆಂಟಲ್ ಪಬ್ಲಿಷರ್ಸ್, ಡೆಲ್ಲಿ 1972, CLXXIX-8-32) ಸುಮಾರು ಇನ್ನೂರರಷ್ಟು ಮಾತೃಗಣಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ದೇವೀ ಮಹಾತ್ಮ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಚಿತವಾದ ಮುಖ್ಯ ದೇವಿಯರ ಹೆಸರಿನ ಜೊತೆಗೇ ಮಾರಿ, ಏರವೀರಾ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಾಮದೇವಿಯರು, ರಂಭೆಯಂಥ ಅಪ್ಸರೆಯರು, ವಿಭಿನ್ನ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ದೇವಿಯರು, ಪ್ರಾಣಿಗಳ ದೇಹವನ್ನು ಹೊತ್ತಿರುವ ದೇವಿಯರು, ವಿಕೃತ ಅಂಗಾಂಗಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ದೇವಿಯರು ಹಾಗೂ ಜೈನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ದೇವಿಯರು ಕೂಡ ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

22. ವಿ.ಎಸ್. ಅಗರವಾಲ, ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, 77 ಹಾಗೂ 88. ಸ್ಕಂದನನ್ನು ಸುಶ್ರುತ ಸಂಹಿತಾದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಾಧಿಪತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಸ್ಕಂದನ ನಿರ್ದೇಶನದಲ್ಲಿ ರೇವತಿ, ಪೂತನಿ, ಶಕುನಿ ಮುಂತಾದ ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಗಳು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪೀಡಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ.

23. ಅದೇ, *ಸುಶ್ರುತ ಸಂಹಿತಾ* ದ ಉತ್ತರ ಸಂತ್ರ, 37-12-22ರಿಂದ ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು, ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪೌರಾಣಿಕ ದೇವತೆ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳು ವಾಗ ಮೂರ್ತರೂಪದಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಕ್ಷುದ್ರ ದೇವತೆಗಳು ನಿಮ್ನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಯಕ್ಷರು: ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪೌರಾಣಿಕ ದೇವಲೋಕ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷರು ಪ್ರಭಾವಿ ದೇವತೆಗಳಾಗಿದ್ದು ನಂತರ ಅವರು ಆ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡರು ಎಂದು ಹಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.[24] ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷರು ಅಧೀನ ದೇವತಾ ವರ್ಗವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತ ರಾಗಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರ ಮಹತ್ವವೇ ಅಳಿದಿತ್ತು ಎಂಬ ವಾದ ಸಮಂಜಸ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಾಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ತೀರ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದ ಯಕ್ಷಪೂಜೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬದಲಿಸಿ ಕೊಂಡು ಮುಂದುವರಿದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಯಕ್ಷರನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಭೂತ ಗಳೆಂದು, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ರಾಕ್ಷಸರೆಂದು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವೃಕ್ಷ ದೇವತೆಗಳೆಂದು ತಮ್ಮ ಗೊಂದಲವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸು ತ್ತವೆ. ಬಹುಶಃ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ನಿಸರ್ಗಪೂಜೆಯ ಅನೇಕ ಶಕ್ತಿಗಳು 'ಯಕ್ಷ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಕೆಲ ಯಕ್ಷರು ಕೊಲ್ಲುವ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ವೃಕ್ಷ, ಸರೋವರ ಮುಂತಾದೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಪುರಾಣಗಳೂ ನೀಡುತ್ತವೆ. ಯಕ್ಷರ ಸ್ತ್ರೀ ರೂಪ ಯಕ್ಷಿಯರು. ಈ ಯಕ್ಷಿಯರು ಮಾತೃದೇವತೆ ಹಾಗೂ ಅಪ್ಸರೆಯರಂಥ ಸೃಷ್ಟಿಶಕ್ತಿಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ಗ್ರಾಮ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷ, ಯಕ್ಷಿಯರು ಅತೀ ಪ್ರಧಾನ ದೇವತೆಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ 'ದೇವತೆ'ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ 'ಯಕ್ಷ'ಪದದ ಬಳಕೆಯೂ ಆಗಿದೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಯಕ್ಷಪೂಜೆಯನ್ನು ನಿಮ್ನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹಾಗೂ ಜೈನ ದೇವಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರನ ನಾಯಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಅಧೀನತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಯಕ್ಷರು ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಕಾಲದ ಬೌದ್ಧ ಸ್ತೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಹಲವಾರು ಯಕ್ಷ ಹಾಗೂ ಯಕ್ಷಿಯರು ಕೈ ಮುಗಿದು ಭಕ್ತರಂತೇ ನಿಂತಿರುವ ಶಿಲ್ಪಗಳು ಇವೆ. ಬೌದ್ಧ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇಂದ್ರ, ವರುಣಾದಿ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಯಕ್ಷರಂತೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಜೈನ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷ ಯಕ್ಷಿಯರು ತೀರ್ಥಂಕರರ ಉಪಾಸಕರಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಯಕ್ಷರ ಕಲ್ಪನೆ ಹಾಗೂ ಪೂಜೆ ಆದಿವಾಸಿ ಸಮಾಜದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ನಾಗರೀಕ ಸಮಾಜಗಳವರೆಗೆ ಚಾಚಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಯಕ್ಷರು ಕ್ರೂರ ದೇವತೆಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಅವರಿಗೆ ಮಾಂಸ, ಮದ್ಯಗಳ ನೈವೇದ್ಯ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಮತ್ಸ್ಯ ಪುರಾಣದ ಕೆಲ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಪೂರ್ಣವಾಗಿವೆ. ಒಂದೆಡೆ ಯಕ್ಷನೊಬ್ಬ ಶಿವಭಕ್ತನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತನಾದ ತನ್ನ ಮಗನಿಗೆ 'ನಾವು ಗುಹ್ಯಕರು ಹಾಗೂ ಸ್ವಭಾವತಃ ಕ್ರೂರಿಗಳು. ಬೇಟೆಯಾಡುವುದು, ಮಾಂಸ ಭಕ್ಷಣೆ ಇವಕ್ಕೆ ನಾವು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆ. ನೀನು ಬದುಕುವ ರೀತಿ ಬ್ರಹ್ಮ ನಮಗಾಗಿ ನಿಯಮಿಸಿದ್ದಲ್ಲ' ಎಂದು ಬುದ್ಧಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.[25] ಅದೇ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ವಾರಣಾಸಿ

24. ಆನಂದ ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ, *ಯಕ್ಷಾಸ್*, ಮುನ್ಶಿರಾಮ ಮನೋಹರಲಾಲ, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ 1971, 4-5. ಮೂಲತಃ 'ಯಕ್ಷ' ಒಬ್ಬ ಮಹತ್ವದ ದೇವತೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥದ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿದ್ದು ನಂತರ ಆತ ಕ್ಷುದ್ರ ದೈವವಾಗಿ ರಾಕ್ಷಸರ ಜೊತೆ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಕಾಣುವುದು ವಿವಿಧ ಮತಪಂಥಗಳ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಆಧುನಿಕ ಜಾನಪದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಂಬ ವಿಭಿನ್ನ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಲೇಖಕರು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಯಕ್ಷರ ಮಹತ್ವದ ಕುರಿತು ವಿ. ಎಸ್. ಅಗರವಾಲರ ಯಖಮಹ ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಅವರ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

25. *ಮತ್ಸ್ಯ ಪುರಾಣ*, CLXXX, 8-13.

ಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಯಕ್ಷನೊಬ್ಬ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದು ಅವನ ಬದಲಾಗಿ ಶಿವನ ಪೂಜೆ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಬರುವುದು, ಹಾಗೂ ಶಿವ ಯಕ್ಷನ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ನಗರದಿಂದ ಹೊರಹೋಗುವಂತೆ ಆಜ್ಞಾಪಿಸಿದ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ.[26] ಯಕ್ಷ ಯಕ್ಷಿಯರು ಈ ರೀತಿ ಪೌರಾಣಿಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ತಾವು ಪೌರಾಣಿಕ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದ್ದಾರೆ. ಗಣಪತಿ ಹಾಗೂ ಶ್ರೀಲಕ್ಷ್ಮಿ ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆ.

ಭಾರತೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಧರ್ಮಗಳ ಪೂಜಾಚರಣೆಯ ಮೇಲೆ ಯಕ್ಷಪೂಜೆ ಗಾಢವಾದ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಈ ಯಕ್ಷರನ್ನು ಸಂಗೀತ, ಬಲಿ, ಧೂಪ, ದೀಪ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ಪೂಜಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಉಲ್ಲೇಖ ಜಾತಕದ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟಿದೆ. ಪೂಜೆಯ ನಂತರ ಪ್ರಸಾದ ವಿತರಣೆ ಕೂಡ ಯಕ್ಷ ಪೂಜೆಯದೇ ಅಂಶ. ಈ ಯಕ್ಷರಿಗೆ ಜಾತ್ರೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಜನರು ಯಕ್ಷರಿಗೆ ಬಾವುಟ, ಗಂಟೆ, ನವಿಲುಗರಿ, ಗಂಧ, ಹೂವು, ನೈವೇದ್ಯ, ದೀಪ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.[27] ಭಾರತೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಭಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಪೂಜೆಯ ಅಂಶವನ್ನು ಯಕ್ಷ ಪೂಜಾಸಂಪ್ರದಾಯ ಬಳುವಳಿಯಾಗಿ ನೀಡಿದೆ. ಯಕ್ಷರಿಗೆ ದೇವತಾಯತನಗಳು ಇರುತ್ತಿದ್ದವು. ಯಕ್ಷ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಬಹುಶಃ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮೂರ್ತಿ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೂ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಇವೆ.[28] ಈ ಯಕ್ಷರಿಗೆ ಭಂಗಿ, ಮುದ್ರೆ, ಆಯುಧ, ವಾಹನ, ವೃಕ್ಷ ಮುಂತಾದ ಪ್ರತಿಮಾ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿವರಗಳೂ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಎರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲೇ ಇದ್ದವು.

ನಾಗರು: ಭಾರತದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪೂಜಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷರಂತೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಕಾರದ ದೇವತೆಗಳೆಂದರೆ ನಾಗಗಳು. ನಾಗಪೂಜೆ ಒಂದು ಜಾಗತಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂದರೂ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಭಾರತದಲ್ಲಂತೂ ಇದು ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ತೀರ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಆಧಾರಗಳು ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಭಾರತೀಯ ಪೂಜಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಾಗಪೂಜೆ ಒಂದು ಪ್ರಾಚೀನತಮ ಸಂಪ್ರದಾಯ.[29] ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳನ್ನು ನಾಗಗಳು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಾಗಪುರಾಣ ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಗರುಡ ಹಾಗೂ ನಾಗರ ದ್ವೇಷ ಎರಡು ಸಾಂಕೇತಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ತಿಕ್ಕಾಟವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ.[30] ಉಳಿದ ದೇವಾಸುರರಂತೆಯೆ ನಾಗರೂ ಕಶ್ಯಪನಿಗೇ ಜನಿಸಿದವರು, ಅಂದರೆ ನಾಗ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ದೇವಲೋಕದಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಪುರಾಣ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ನಾಗಗಳ ಲೋಕವೇ ಪಾತಾಳ ಹಾಗೂ

---

26. ವಿ. ಎಸ್. ಅಗರವಾಲ, ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, 193, *ಮತ್ಸ್ಯ ಪುರಾಣ*ದಲ್ಲಿ ಈ ಕಥೆ ಬಂದಿದ್ದಾಗಿ ಅವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

27. ಆನಂದ ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ, ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, 27-28. ಇಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷ ಪೂಜೆಯ ಕುರಿತು ವಿವರಗಳಿವೆ.

28. ಅದೇ, 28-31. ಪದ್ಮಪಾಣಿ, ವಜ್ರಪಾಣಿ, ಮೈತ್ರೇಯ ಮುಂತಾದ ಮೂರ್ತಿಗಳಿಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಯಕ್ಷ ಮೂರ್ತಿಗಳಿರುವುದನ್ನು ಲೇಖಕರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಚೀನತಮ ಶಿವ, ವಿಷ್ಣು, ಸಂಕರ್ಷಣ, ಗಣಪತಿ, ಮುಂತಾದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳೆಲ್ಲ ಯಕ್ಷ ಮೂರ್ತಿಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲೇ ಇವೆ.

29. ವಿ. ಎಸ್. ಆಗರವಾಲ, ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, 109-111. ಅಂಥ ಕೆಲ ಆಧಾರಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಗಂಗಾಬಯಲಿನಲ್ಲಿ ಅಹಿಛತ್ರ ಮುಂತಾದೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ನಾಲ್ಕು-ಐದನೆಯ ಶತಕಕ್ಕೆ ಸೇರುವ ಮಣ್ಣಿನ ನಾಗ ಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು.

30. ಹೆನ್ರಿಕ್ ಝಿಮ್ಮರ್, *ಮಿಥ್ ಎಂಡ್ ಸಿಂಬಲ್ಸ್ ಇನ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಆರ್ಟ್ ಎಂಡ್ ಸಿವಿಲೈಝೇಶನ್*, ಮೋತಿಲಾಲ ಬನಾರಸಿದಾಸ, ದೆಲ್ಲಿ, 1990, 75. ಇಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ತಕ್ಷಕ ಅವುಗಳ ರಾಜ. ನಾಗರಲ್ಲೇ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಹೆಸರುಗಳು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲ ನಾಗಗಳೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ದೇವಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಧೀನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲೇ ಬರುತ್ತವೆ.

ವೈಷ್ಣವ ಸೃಷ್ಟಿ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಶೇಷ ಅಥವಾ ಅನಂತ ನಾಗ ಸೃಷ್ಟಿಗೂ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ.[31] ಈ ರೀತಿ ವೈಷ್ಣವ ದೇವತೆಗಳ ಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಾಗ ಅಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ. ವೈಷ್ಣವ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಹಾಗೂ ನಾಗಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಘರ್ಷ ಕೂಡಾ ಉಂಟಾಗಿತ್ತು. ಗುಪ್ತಕಾಲದ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರಗಳ ಶಿಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ನಾಗರಾಜನು ರಾಣಿಯ ಸಮೇತ ಕೈಮುಗಿದು ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಶರಣಾಗುವ ಚಿತ್ರಗಳಿವೆ.[32] ಕೃಷ್ಣನ ಕಾಳಿಂಗ ಮರ್ದನ ಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ನಾಗನ ಮರ್ದನ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಬಹುಶಃ ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನಾಗ ದೇವತೆಯನ್ನು ಗೊಲ್ಲ ದೇವತೆ ಕೃಷ್ಣ ಮಣಿಸಿದ ಕಥೆಯನ್ನು ಕೃಷ್ಣ ಪೂಜಕರು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ತಂದಿರಬಹುದು. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಯಕ್ಷರಂತೇ ನಾಗದೇವತೆಗಳೂ ಪ್ರಬಲ ಎದುರಾಳಿಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಬುದ್ಧ ಕೂಡ ಇಂಥ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ನಾಗ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಮಣಿಸಿದ, ಹಾಗೂ ಅವುಗಳಿಂದ ಪೂಜೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಕಥೆಗಳು ಇವೆ. ಜೈನರಲ್ಲಿ ಕೂಡ ನಾಗರು ಅಧೀನ ದೇವತೆಗಳಾಗಿ ತೀರ್ಥಂಕರರನ್ನು ಸೇವಿಸುವಂತೆ ನಿರೂಪಣೆ ಇದೆ. ಶೈವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ರುದ್ರನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ನಾಗನ ಉಲ್ಲೇಖ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಶೈವ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಆಭರಣಗಳಾಗಿ ಈ ನಾಗಗಳು ಮೂರ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸುಬ್ರಹ್ಮಣ್ಯ ಹಾಗೂ ನಾಗದೇವತೆ ಪರ್ಯಾಯ ರೂಪಗಳಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವುದೂ ಇದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಆರ್ಯ ವರ್ಣದವರ ಹಾಗೂ ನಾಗರ ಹಗೆತನ ಹಲವು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕುರುವಂಶದವರ ಹಾಗೂ ತಕ್ಷಕನ ಹಗೆತನ ಒಂದು ಜನಪ್ರಿಯ ಕಥೆಯಾಗಿದೆ. ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಈ ನಾಗಗಳು 'ನಾಗ' ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬ ವಾದಗಳೂ ಇವೆ.[33] ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆರ್ಯ ಹಾಗೂ ನಾಗ ರಾಜವಂಶದವರ ಹಗೆತನಕ್ಕೆ ಐತಿಹಾಸಿಕತೆ ಇರುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಗುಪ್ತಪೂರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಪ್ರಬಲವಾದ ನಾಗವಂಶಗಳು ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆಳ್ವಿಕೆ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಗುಪ್ತಕಾಲದ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಶಿಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಆರ್ಯ ರಾಜರು ಹಾಗೂ ದೇವತೆಗಳು ಈ ನಾಗಗಳನ್ನು ಬಗ್ಗುಬಡಿಯುವ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಒತ್ತು ಬಿದ್ದಿದೆ. ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ವರ್ಣಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ವಿಸ್ತರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು 'ಖಳ'ರಂತೇ ಪುರಾಣೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯ ವಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ನಿರೂಪಣೆ ಏನೇ ಇದ್ದರೂ ನಾಗಪೂಜೆ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಗ್ರಾಮ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಂದೂ ಇತ್ತು. ಇಂದೂ ಇದೆ.

---

31. ಅದೇ, 61-62.

32. ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶದ ಉದಯಗಿರಿಯ ವರಾಹಾವತಾರ ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ದೇವಗಢದ ಗಜೇಂದ್ರ ಮೋಕ್ಷ ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಪೌರಾಣಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಉದ್ದೇಶಪಟ್ಟು ನಾಗರಾಜ ಶರಣಾಗುವ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಶಿಲ್ಪಿಗಳು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ವಿಷ್ಣು ಜಲಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಾಗರಾಜನನ್ನು ಮರ್ದಿಸುವ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ವರಾಹಾವತಾರದ ಬಳಿಕ ಶಿಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಿದೆ. ಆಶರ್ ಫ್ರೆಡ್ರಿಕ್ ಎಮ್, "ಹಿಸ್ಟಾರಿಕಲ್ ಎಂಡ್ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಅಲೆಗೋರಿ ಇನ್ ಗುಪ್ತ ಆರ್ಟ್," *ಎಸ್ಸೇಸ್ ಆನ್ ಗುಪ್ತ ಕಲ್ಚರ್* (ಸಂಪಾದಕರು, ಬಾರ್ಡ್‌ವೆಲ್ ಸ್ಮಿತ್), ಮೋತಿಲಾಲ ಬನಾರಸಿದಾಸ್, ಡೆಲ್ಲಿ, 1983, ಪುಟ 53-66. ವರಾಹನು ಭೂದೇವಿಯನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುವ ಕಲ್ಪನೆ ಗುಪ್ತಕಾಲೀನ ರಾಜರ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಒಂದು ರೂಪಕವಾಗಿ ಶಿಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

33. ಆರ್. ಎನ್. ಸಾಲೆತೂರ, *ಎನ್‌ಸೈಕ್ಲೋಪೀಡಿಯಾ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಕಲ್ಚರ್*, ಭಾಗ 3, 'ನಾಗ' ಇಲ್ಲಿ ನಾಗ ವಂಶಗಳ ಕುರಿತು ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ಥೂಲ ವಿವರಣೆ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ವಾಹನಗಳು: ಒಂದು ದೇವತೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೇವತೆಯನ್ನು ವಾಹನ ಎಂದು ಪುರಾಣೀಕರಿಸುವುದು ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ನಿರೂಪಣೆ. ಈ ವಾಹನಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ತೀರ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ದೇವತೆಗಳ ಕುರಿತೂ ಇರಬಹುದು. ದೇಬಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯರ ಪ್ರಕಾರ ಬಹುಶಃ ಈ ವಾಹನಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ 'ಟೋಟಮ್'ಗಳನ್ನು (ರಕ್ಷಕ ದೇವತೆಗಳು) ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ.[34] ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮತ್ತೊಂದು ಬುಡಕಟ್ಟನ್ನು ತನ್ನ ಅಂಕೆಯೊಳಗೆ ತಂದಾಗ ತನ್ನ ದೇವತೆಗೆ ಸೋತ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ದೇವತೆಯನ್ನು ವಾಹನವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿರಬಹುದು ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆ ಏನೇ ಇದ್ದರೂ ವಾಹನಗಳ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಾಣಿಪೂಜೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇದೆ ಎಂಬುದಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಗರುಡ, ವೃಷಭ, ನವಿಲು, ಇಲಿ, ಕಾಗೆ, ಆಮೆ, ಮೊಸಳೆ, ಟಗರು, ಸಿಂಹ, ಹುಲಿ, ಕೋಣ, ಆನೆ, ಕುದುರೆ, ಹಂಸ ಹೀಗೆ ಅನೇಕ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಹಾಗೂ ಪಕ್ಷಿಗಳು ದೇವತೆಗಳ ವಾಹನಗಳಾಗಿ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತತೆ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ.[35] ಇಂಥ ವಾಹನಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ತಮ್ಮದೇ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಮಹತ್ವ ಗಳಿಸಿದ್ದವು. ಇಂಥ ಮಹತ್ವದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ವಾಹನಗಳನ್ನಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ.

ಒಂದು ದೇವತೆಯ ವಾಹನ ಹಾಗೂ ಆ ದೇವತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಸಂಬಂಧ ಕೂಡಾ ಇರಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಬಹುಶಃ ಈ ವಾಹನ ಹಾಗೂ ಅದರ ದೇವತೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದೂ ಇರಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ವೃಷಭ ಅಥವಾ ನಂದಿ ವ್ಯವಸಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೇವತೆ. ಈ ನಂದಿಗೂ, ಲಿಂಗರೂಪ ರುದ್ರಶಿವನಿಗೂ ಸಂಕೇತ ಸಾಮ್ಯತೆ ಇದೆ. ಇದೇ ಶಿವನ ಅವತಾರ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮೈಲಾರ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ದೇವರಿಗೆ ಮೂಲತಃ ಕುದುರೆ ವಾಹನ. ಏಕೆಂದರೆ ಮೈಲಾರನ ಮೂಲ ಕಲ್ಪನೆ ಬೆಳೆಸಿದ ಅಲೆಮಾರಿ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಕುದುರೆ ವಾಹನವಾಗುವುದು ಸಹಜ. ಅದೇ ಮೈಲಾರೇಶ್ವರ ಶಿವನಾಗಿ ವ್ಯವಸಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಂದಿಯನ್ನು ವಾಹನವನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಬಹುದು.[36] ವಿಷ್ಣು ವೈದಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೌರ ದೇವತೆ. ಖಗರೂಪೀ ಗರುಡ ದೇವತೆ ವಿಷ್ಣುವಿನ ವಾಹನವಾಗಿ 'ವಿಷ್ಣು' ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೂ ಗಟ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಮತ್ತೊಂದು ರೂಪ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ನಾರಾಯಣ ಮೂಲತಃ

---

34. ದೇಬಿ ಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, 141-143. ಗಣಪತಿ ಹಾಗೂ ಇಲಿಯ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಇದೊಂದು ವಿವರಣೆ ಮಾತ್ರ ಶಕ್ಯ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಸೋತ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ದೇವತೆಯೂ ವಾಹನದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಮಿಶ್ರ ದೇವತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಅವರು ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ಮಾತಂಗ ಮತ್ತು ಮೂಷಿಕ ಗಣಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೇವತೆ ಮತ್ತು ವಾಹನದ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಕೆಲ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು ವಿವರಣೆಯಾಗಲು ಶಕ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ನಿಖರವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

35. ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ತೀರ ಆದಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ದೇವತೆಗಳಾಗಿದ್ದವು ಎಂಬುವುದನ್ನು ಇದೇ ಲೇಖನದ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ 31ರಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಣಿಗಳೂ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಗುಡ್ಡಗಾಡು ಜನಾಂಗಗಳ ಟೋಟೆಮ್ ಗಳಾಗಿರುವ ಶಕ್ಯತೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ದೇವತೆಗೆ ಒಂದು ವಾಹನ ಎಂಬ ಪುರಾಣ ಹೇಗೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಯಿತು ಎಂಬುದು ಸರಿಯಾಗಿ ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

36. ಎಂ. ಎಲ್. ಕೆ. ಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಗುಂಥೆರ್ ಡಿ ಸೊಂಥೈಮರ್, "ಪ್ರೀ ಹಿಸ್ಟಾರಿಕ್ ಬ್ಯಾಕ್ ಗ್ರೌಂಡ್ ಟು ಪ್ಯಾಸ್ಟೋರಲಿಸಂ ಇನ್ ದಿ ಸದರ್ನ್ ಡೆಕ್ಕನ್ ಇನ್ ದಿ ಲೈಟ್ ಆಫ್ ಓರಲ್ ಟ್ರೆಡಿಸನ್ಸ್ ಎಂಡ್ ಕಲ್ಟ್ಸ್ ಆಫ್ ಸಮ್ ಪ್ಯಾಸ್ಟೋರಲ್ ಕಮ್ಯೂನಿಟೀಸ್," *ಆಂಥ್ರೊಪೊಸ್*, ಸಂಚಿಕೆ 75, 1980, 177. ಮೈಲಾರ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಕುರುಬ ಜನಾಂಗದವರ ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕುದುರೆ ವಾಹನವಾಗಿಯೂ ಕೃಷಿ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ನಂದಿ ವಾಹನವಾಗಿಯೂ ತೋರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಜಲದೇವತೆ. ಆತನನ್ನು ನಾಗ ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಮಲಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ವಾಹನಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಒಂದೆಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ದೇವತೆಗಳ ಸಂಕೇತ ವೈರುಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಕೆಲ ಪ್ರಧಾನ ದೇವತೆಗಳ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ ತುಂಬ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಒಂದು ದೇವತೆ ಹಾಗೂ ವಾಹನದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಪ್ರಧಾನ ದೇವತೆಗಳನೇಕವು ಆಕಾರ ತಳೆಯುವುದಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ವಾಹನಗಳೇ ಆಯಾ ದೇವತೆಗಳ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ.[37] ಬಸವ-ಶಿವ, ಗರುಡ-ವಿಷ್ಣು, ನಾಗ-ನಾರಾಯಣ, ಇಂಥ ದೇವತೆಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಆದಿಯೂ ಹೀಗೆ ಇರಬಹುದು. 'ಮಕರ' ಮೊದಲು ಜಲ ದೇವತೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ನಂತರ ಗಂಗೆಯ ಹಾಗೂ ವರುಣನ ವಾಹನವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ವಾಹನಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ 'ವೃಷಭ' ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿರಿದಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗಳಿಸಿದ ದೇವತೆ. ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಫಲವತ್ತತೆಯ ದೇವತೆಯಾಗಿ ವೃಷಭ ಪ್ರಾಗೈತಿಹಾಸಿಕ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಪೂಜಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿತ್ತು. ಇಂಥ ಆದಿ ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಉತ್ಖನನಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಬಸವನ ಮೃಣ್ಮೂರ್ತಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಸಿಂಧೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಈ ಬಸವನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಇತ್ತು. ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಗ್ರಾಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಸವನ ಪೂಜೆ ನಡೆದು ಬಂದಿದೆ. ಶೈವ ಪುರಾಣಗಳು ಬಸವ ಶಿವನ ವಾಹನ ಎಂದು ರೂಪಿಸಿ 'ನಂದಿ'ಯ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಸೃಜಿಸುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲೇ ರುದ್ರ-ಶಿವ ಹಾಗೂ ವೃಷಭನ ಸಂಕೇತ ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು.[38] ಆದರೆ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಬಸವ ಶಿವನ ವಾಹನವಾಗಿ, ಪರಮ ಭಕ್ತನಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಶಿವ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಈ ಬಸವ ಡೊಗ್ಗುಕಾಲು ಹಾಕಿ ಶಿವನ ಅಪ್ಪಣೆಗೆ ಕಾಯುತ್ತಿರುವಂತೇ ಇರುತ್ತದೆ.

ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಈ ವಾಹನಗಳನ್ನು ಆಯಾ ದೇವತೆಯ ಪರಮ ಭಕ್ತರಂತೆಯೂ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ವಾಹನವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾದ ದೇವತೆ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದ ವಿಧೇಯತೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದೆ.'ನಂದಿ' ಶಿವನ ಮಹಾಭಕ್ತ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುವ ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳು ಇವೆ. ಗರುಡ ಕೂಡ ಮಹಾವಿಷ್ಣು ಭಕ್ತನೇ. ಮೂರ್ತಿ ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಈ ವಾಹನಗಳನ್ನು ಕೈಮುಗಿದು ಕೊಂಡಿರುವಂತೇ ತೋರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮೈಲಾರ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತರು ತಾವೇ ದೇವರ ವಾಹನಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರಂತೆ.[39]

ಭಕ್ತರು: ಪ್ರಧಾನ ದೇವತೆಯ ಜೊತೆ ಭಕ್ತರೂ ಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಗಳಿಸಿಕೊಂಡ ಇತರ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಬಲ ಸಂಪ್ರದಾಯವೊಂದು ತನ್ನ ದೇವತೆಯ ಭಕ್ತರೆಂದೂ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ

---

37. ಅದೇ, 180. ಬೀರೋಬಾನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕರು ಹೀಗೆ ತರ್ಕಿಸುತ್ತಾರೆ: ಟಗರು ಬೀರೋಬಾನ ವಾಹನವಾಗಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯಂತೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕೇವಲ ಟಗರುಗಳೇ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆಯಂತೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಬಸವನ ಪೂಜೆ ಕೂಡ ವ್ಯವಸಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

38. ಎ. ಎಸ್. ಅಗರವಾಲ, ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, 97-98. ರುದ್ರನು ಮೂಲತಃ 'ಮಹಾವೃಷ' ನಾಡಿನ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಆತ ವೃಷಭ ವಾಹನ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಬರಲಿಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕಾರಣ ಇರಬಹುದೆಂದು ತರ್ಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ ರುದ್ರ ಪಶುಪತಿಯಾಗಿ ವೃಷಭ ಕಲ್ಪನೆ ಆತನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಶೂಲಗಾವ ಎಂಬ ರುದ್ರ ಸಂಬಂಧೀ ವೈದಿಕ ಯಾಗದಲ್ಲಿ ಎತ್ತನ್ನು ರುದ್ರನಿಗೆ ಬಲಿಕೊಡುವ ವಿಧಿ ಇತ್ತು. ಈ ಯಾಗದಿಂದ ರುದ್ರ ಪಶುಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇತ್ತು.

39. ಎಂ. ಎಲ್. ಕೆ. ಮೂರ್ತಿ ಹಾಗೂ ಗುಂಥೆರ್ ಸೊಂಥೈಮರ್, ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, 180. ದೇವರ ಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತರು ತಾವೇ ಮೈಲಾರನ ಕುದುರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ತಮಗೆ ಛಾವಟಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪದ್ಧತಿ ಇದೆಯಂತೆ. ವಗ್ಗಯ್ಯ (ಮೈಲಾರನ ಭಕ್ತರು)ಗಳು ತಾವೇ ದೇವರ ನಾಯಿಗಳು ಎಂಬಂತೇ ವರ್ತಿಸುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಬಹುದು.

ರೀತಿಯ ದೇವ ಹಾಗೂ ಭಕ್ತ ಸಂಬಂಧ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲೂ ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಡಬಹುದು.[40] ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೇ ಶಾಸ್ತ್ರೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಹನುಮಂತನಂತವರು ಸ್ವ ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಭಕ್ತರಾದಂತೇ ನಿರೂಪಣೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನುಳಿದವರು ಮರ್ದಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಪ್ರಧಾನದೇವತೆಗೆ ಶರಣಾಗತರಾಗಿ ಭಕ್ತರಾಗುವುದೂ ಇದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದು ದೇವತೆ ಸಂಹರಿಸಿದ ರಾಕ್ಷಸರನೇಕರು ಭಕ್ತರಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುವಂತೇ ಸಂಸ್ಕೃತ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪುರಾಣಗಳ ನಿರೂಪಣೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಭಕ್ತಿ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಾಮಂತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನಿಗ್ರಹ ಮಾಡಿ ವೈರಿಯನ್ನು ಅಧೀನತೆಯಲ್ಲಿ ತರುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಅಧೀನತೆಗೆ ಬಂದ ವೈರಿ ದೈವೀ ಪ್ರತಾಪದ ಅಥವಾ ಮಹಾತ್ಮೆಯ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಗುಪ್ತಕಾಲದ ಕೆಲ ನಾಗಗಳು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಪ್ರಭಾವದ ಎದುರು ಹೀಗೆ ಕೈಮುಗಿದುಕೊಂಡು ನಿಂತಂತೇ ತೋರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಜೈನ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಾಗೂ ಇತರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಅನೇಕ ದೇವ ದೇವಿಯರನ್ನು ಯಕ್ಷ-ಯಕ್ಷಿಯರನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಯಕ್ಷ-ಯಕ್ಷಿಣಿಯರು ತೀರ್ಥಂಕರರ ಉಪಾಸಕರಾಗಿ ಅಕ್ಕ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಸೇವಿಸುತ್ತ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಜೈನ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತರ ಇಷ್ಟಾರ್ಥಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ನೆರವೇರಿಸುವವರು ಈ ಯಕ್ಷ-ಯಕ್ಷಿಯರೇ. ಆದರೆ ಅವರು ಆಯಾ ತೀರ್ಥಂಕರನ ನಿಯತಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬಂತೇ ನಿರೂಪಣೆ ಇರುತ್ತದೆ.

ಮಧ್ಯಯುಗದ ಸ್ವಾಮಿ ಹಾಗೂ ದಾಸನ ಸಂಬಂಧದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲೇ ಈ ದೇವತೆ ಹಾಗೂ ಭಕ್ತರ ಸಂಬಂಧ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿಂದೆಯೇ ನೋಡಿದಂತೆ ಆಯಾ ದೇವತೆಯ ಎಲ್ಲ ಅಧೀನ ದೇವತೆಗಳೂ ಭಕ್ತರಂತೇ ಕಲ್ಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ದೇವತೆಗಳು ವಾಹನಗಳಾಗಿರಬಹುದು, ನಾಗ, ಯಕ್ಷ, ಗಂಧರ್ವ ಮುಂತಾದವರಿರಬಹುದು, ಆಯುಧ ಪುರುಷರಿರಬಹುದು, ದ್ವಾರಪಾಲಕರಿರಬಹುದು. ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಯ ಪರಿವಾರದಲ್ಲಿ ಅವರೆಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಭಕ್ತರೇ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲೇಬೇಕಾದ ದೇವತೆ ಎಂದರೆ ಹನುಮಂತ. ಈ ದೇವತೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯ ಗ್ರಾಮದೇವತೆ. ಈಗ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಡೆಯಲ್ಲೂ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಸಿಗುವ ಹನುಮಂತ ವಿಗ್ರಹಗಳು ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದ ನಂತರದವು. ಈ ಹನುಮ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಭಾರೀ ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿದ್ದು, ಧಾಳಿ ಮಾಡುವ ಭಂಗಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೈಯನ್ನು ಎತ್ತಿ (ಚಾಪ ಹಸ್ತ) ನಿಂತಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೋಗ, ಸಂಕಷ್ಟಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಈ ದೇವತೆಯ ಪೂಜೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈತ ಗರಡಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಜಟ್ಟಿಗಳ ದೇವತೆಯಾಗಿ ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆದಿದ್ದ. ಒಂದು ರಕ್ಷಕ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಹನುಮಂತ ಗ್ರಾಮ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಗಳಲ್ಲೂ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಹನುಮಂತ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ವೈಷ್ಣವ ರಾಮನ ಭಕ್ತನಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಹನುಮಂತ ನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹಾಗೂ ಗಾಥೆಗಳು ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲೇ ಇದ್ದಿರಬಹುದು.[41]

40. ಅದೇ, ಬೀರಪ್ಪ ಎಂಬ ಕುರುಬರ ದೇವತೆ ಮೈಲಾರ-ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಪರಮ ಭಕ್ತ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಕುದುರೆಯನ್ನು ಉತ್ಸವದಲ್ಲಿ ಬೀರಪ್ಪನೇ ನಿರ್ದೇಶಿಸುವಂತೇ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ಇನ್ನೂ ಇತರ ಪ್ರಬಲ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳ ಬಂಟರಾದ ಭೂತ-ಪ್ರೇತಾದಿಗಳು ಇರುವ ಪುರಾಣಗಳು ಸರ್ವೇ ಸಾಮಾನ್ಯ.

41. ಡಿ. ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ, ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, ಹನುಮಂತನ ಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿಂದೆ ಮಂಗನ ಪೂಜೆ ಇರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಾಗೈತಿಹಾಸಿಕ ಭೂತ ನರ್ತಕನ ರೂಪ ಇದೆ ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ.

ರಾಮಾಯಣದ ಪ್ರಾಚೀನ ಪಾಠದಲ್ಲೇ ಹನುಮಂತ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈತ ರಾಮನನ್ನು ಪ್ರಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ ಭೇಟಿಯಾದಾಗ ಆತನನ್ನು ಹಾಗೂ ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ಹೆಗಲಮೇಲೆ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಹೋದಂತೇ ಕಥೆಯಿದೆ. ರಾವಣ ಸಂಹಾರದ ನಂತರ ಸಿದ್ಧವಾದ ರಾಮನ ಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಮ, ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಹಾಗೂ ಸೀತೆ ನಿಂತಿರುವಂತೆ, ಹನುಮಂತ ಕೈಮುಗಿದು ನಿಂತಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಡೊಗ್ಗಾಲೂರಿ ಎದುರಿಗೆ ಕುಳಿತಂತೆ ತೋರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹನುಮಂತನನ್ನು ಶೈವ ದೇವಲೋಕದಲ್ಲೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆದಿದೆ.[42] ಹನುಮಂತ ಶಿವ-ಪಾರ್ವತಿಯರಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿ ಕಥೆಗಳಿವೆ. ಶಿವನ ಗಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಾಣಿ ಮುಖಗಳ ದೇವತೆಗಳ ವರ್ಣನೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಹನುಮಂತ ಶಿವನ ಬಳಗದಲ್ಲೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಹಜವಾಗಿ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ವೀರಭದ್ರ ಹನುಮಂತನಿಗೆ ಶಿವ ದೀಕ್ಷೆ ನೀಡಿದ ನಿರೂಪಣೆಗಳೂ ಇವೆ. ಮಾಧ್ವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲಾನಂತರ ಹನುಮ ಪೂಜೆ ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾಯಿತು.

ಹೀಗೆ ಮೂಲತಃ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ದೇವತೆ ಪರಮ ಭಕ್ತನ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮೂರ್ತಿ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹನುಮಂತ ಕೈ ಮುಗಿದುಕೊಂಡು ನಿಂತಿರುವ, ಕುಳಿತಿರುವ ಮೂರ್ತಿಗಳು ವೈಷ್ಣವ ದೇವತಾಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆತನನ್ನು ಒಂದು ಅಧೀನ ದೈವವನ್ನಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸೋಜಿಗದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಇಂದೂ ಕೂಡ ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆಯಾಗಿರುವ ಹನುಮಂತನಿಗೂ ರಾಮನಿಗೂ ಯಾವುದೇ ಮೂರ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲ. ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಹನುಮಂತ ವೀರ ಭಂಗಿಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನೇ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಭೀತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಂತೇ ಇರುತ್ತವೆ. ತೀರ ಈಚೆಗಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಹನುಮ ಭಕ್ತರಿಗೆ ಆತನೇ ಅಂತಿಮ ಶಕ್ತಿ, ಆತನಿಗೂ ಮೇಲಿನ ರಾಮ ಅವರಿಗೆ ಅಷ್ಟು ಸಂಬಂಧಪಡುವುದಿಲ್ಲ.

ನಿಸರ್ಗ ದೇವತೆಗಳು: ಸಂಸ್ಕೃತ ಪೌರಾಣಿಕ ದೇವಲೋಕದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ವಿಶ್ವವೇ ಪ್ರಧಾನ ದೇವತೆಗಳಿಂದ ಸೃಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾಗಿ, ಅತಂತ್ರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಲುಪುತ್ತದೆ. ನಿಸರ್ಗಪೂಜೆಯ ಸಮಾಜಗಳ ದೇವತೆಗಳಾದ ಪರ್ವತಗಳು, ನದಿ, ಸರೋವರಗಳು, ವೃಕ್ಷಗಳು, ಭೂಮಿ, ಆಕಾಶ ಮುಂತಾದವುಗಳೆಲ್ಲ ಪೌರಾಣಿಕ ದೇವತೆಯ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತ, ಗಟ್ಟಿಮಾಡುತ್ತ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಪರ್ವತ ಪೂಜೆ ಪಶು ಸಂಗೋಪನಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಹಾಗೂ ಗುಡ್ಡಗಾಡು ಸಮಾಜಗಳ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿ ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಮಾಜಗಳು ಈ ಪರ್ವತ ದೇವತೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವಿಭಿನ್ನ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ದೇವತೆಗಳ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ಪರಿವಾರಗಳ ಜೊತೆ ಗುರುತಿಸಿ ಬದಲು ಮಾಡಿದವು. ಇದಕ್ಕೊಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆ ಎಂದರೆ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರ. ಮೂಲತಃ ಒಂದು ಗಿರಿ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದ ಅವನು ನಂತರ ವೈಷ್ಣವ ಗುರುತು ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಗೌರಿ, ಪಾರ್ವತಿ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳೂ ಪರ್ವತ ದೇವಿಯರನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಪರ್ವತ ದೇವತೆಗಳು ರುದ್ರ-ಶಿವನ ಜೊತೆ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿ ತಾನೇ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದ ಪರ್ವತ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವತೆಗಳ ತಂಗುದಾಣವೋ, ನೆಲೆಯೋ ಆಗಿ ಬದಲಾಗು ತ್ತದೆ.

ವೃಕ್ಷಪೂಜೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶ. ಈ ವೃಕ್ಷಪೂಜೆ ನಾಗ ಹಾಗೂ ಯಕ್ಷ ಪೂಜೆಯಂತೇ ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನೂ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದೆ. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ವೃಕ್ಷಪೂಜೆಯ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಸಿಂಧೂ ಮುಂದ್ರೆಗಳಿಂದಲೇ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಈ ವೃಕ್ಷ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ಹಲವಾರು ವೃಕ್ಷಗಳನ್ನು ಪವಿತ್ರ ಎಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದುದು

42. ಎಸ್. ಕೆ. ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್, *ಭಾರತೀಯ ಮೂರ್ತಿಶಿಲ್ಪ— ನೆಲೆ ಹಿನ್ನೆಲೆ*, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, 1975, 323-327. ಹನುಮಂತನ ಕುರಿತ ಇಂಥ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಈ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಆಕರಗಳ ವಿವರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ.

ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧರು ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಎರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ವಿಭಿನ್ನ ಧ್ಯಾನಿ ಬುದ್ಧರನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ವೃಕ್ಷಗಳ ಸಂಕೇತದಿಂದ ಪೂಜಿಸುತ್ತಿದ್ದುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರ ಇದೆ.[43] ಜೈನರಲ್ಲಿ ಪ್ರತೀ ತೀರ್ಥಂಕರರಿಗೂ ಒಂದೊಂದು ವೃಕ್ಷ ಚಿಹ್ನೆಯಾಗಿ ಆರೋಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಪರ್ವತಗಳಂತೇ ವೃಕ್ಷಗಳೂ ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ವೃಕ್ಷಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಯ ಚಿಹ್ನೆಯಾಗಿಯೋ ವಾಸಸ್ಥಾನವಾಗಿಯೋ ಅಥವಾ ದೇವತೆಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದುದಾಗಿಯೋ ಆಗಿ ಮಹತ್ವ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ.

ಜಲಪೂಜೆ ಇನ್ನೊಂದು ಜನಪ್ರಿಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ವೃಕ್ಷದೇವತೆಗಳು ಹೇಗೆ ಯಕ್ಷರೋ ರಾಕ್ಷಸರೋ ಆಗಿ ದೇವಲೋಕದ ಪ್ರಜೆಗಳಾಗುತ್ತಾರೋ ಹಾಗೇ ಜಲದೇವತೆಗಳೂ ಅಪ್ಸರೆಯರಾಗಿ ದೇವಲೋಕದ ಪ್ರಜೆಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲ ಪ್ರಮುಖ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವಿಯರಿಗೆಲ್ಲ ಈ ಅಪ್ಸರೆಯ ಮೂಲ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶ್ರೀ ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಹಾಗೂ ಸರಸ್ವತಿ. ಕೆಲ ಮಹತ್ವದ ನದಿಗಳು ಪೌರಾಣಿಕ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿ ಮೂರ್ತಿಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆದಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಗಂಗಾ ಹಾಗೂ ಯಮುನಾ ನದಿಗಳು. ಗಂಗೆ ಹಾಗೂ ಯಮುನೆಯರ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಗುಪ್ತಕಾಲದ ಬೌದ್ಧ ಹಾಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳಲ್ಲಿ ದ್ವಾರಗಳ ಪಾರ್ಶ್ವದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಗಂಗೆ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಅತೀ ಮಹತ್ವಗಳಿಸಿದ ನದಿ. ಈಕೆ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗಿದ್ದು ತಮ್ಮ ದೇವತೆಗಳಿಂದಲೇ ಎಂದು ಶೈವ ಹಾಗೂ ವೈಷ್ಣವ ಪುರಾಣಗಳು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ.

ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳು: ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಭೌಮರಾಗಿ ಬೆಳೆದ ವಿಷ್ಣು, ಶಿವ, ಬುದ್ಧ, ಜಿನ ಮುಂತಾದವರ ಅಧೀನಕ್ಕೆ ಅವೈದಿಕ ದೇವತಾ ಸಮೂಹದಿಂದಲೇ ವೈದಿಕ ದೇವಲೋಕವೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಂದ್ರ, ವರುಣಾದಿ ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳು ದಿಕ್ಪಾಲರಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇಂದ್ರಲೋಕ ಒಂದು ದೈವೀ ರಾಜ್ಯದಂತೇ ಚಿತ್ರಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಇಂದ್ರನನ್ನು ಮಹಾದೇವತೆಗಳು ನಿಯಮಿಸುವಂತೇ ಪುರಾಣಗಳು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿ ಇಂದ್ರ ತನ್ನ ಪದವಿಗಾಗಿ ಮಹಾದೇವತೆಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸೂರ್ಯ, ಬೃಹಸ್ಪತಿ ಮುಂತಾದವರು ನವಗ್ರಹಗಳಾಗಿ, ಅಷ್ಟ ದಿಕ್ಪಾಲರಂತೇ ಒಂದು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಈವರೆಗೆ ಅಧೀನ ದೇವಲೋಕಗಳ ಕುರಿತು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಸಮೀಕ್ಷೆ ನಡೆಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಅಧೀನ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ದೇವತೆ ಸದಾ ಅಸುರರ, ರಾಕ್ಷಸರ, ದಾನವ ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ದುಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಗಳು ಈ ಅಸುರ ಸಂಹಾರದ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಪ್ರವೃತ್ತರಾಗುವುದು ಸುರಾಸುರ ಹೋರಾಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ಹೋರಾಟ ಮೂಲತಃ ವೈದಿಕ ದೇವಲೋಕಕ್ಕೂ ಹಾಗೂ ಅಸುರರ ನಡುವೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವ ರೀತಿ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸ್ಮಾರ್ತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವೇದವನ್ನು, ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದೇ ವರ್ಣಧರ್ಮದ ಅಂತಿಮ ಗುರಿ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದೇ ರೀತಿ ವೈದಿಕ ದೇವಲೋಕವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಘನಕಾರ್ಯವನ್ನು ತನ್ನ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕ ದೇವಲೋಕವೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವತೆಯ ನಿಯತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾದ್ದರಿಂದ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ವಿಜಯ ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಯ ಅಧಿಕಾರವನ್ನೇ ಗಟ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮೂಲತಃ

43. ಭಾರಹೂತದ ಶಿಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬೋಧಿವೃಕ್ಷಗಳನ್ನು ಭಕ್ತರು ಪೂಜಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಶಿಲ್ಪಗಳ ಮೇಲೆ ಆಯಾ ಬೋಧಿ ವೃಕ್ಷಗಳು ಯಾರಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದೆಂಬ ಶಾಸನದ ಸಾಲುಗಳೂ ಇವೆ.

ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಯ ಆಳ್ವಿಕೆ ವೈದಿಕ ಮೂಲವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ 'ಋತ'ದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಇದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ದೇವಾಸುರ ಹೋರಾಟ ಯಾವ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

4. ದೇವಾಸುರ ಹೋರಾಟ

ಕ್ರಿಸ್ತಶಕಾನಂತರ ಕೆಲ ರಾಜ್ಯಪೋಷಿತ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ದೇವತೆಗಳು ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಭೀಕರ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಪುರಾಣೀಕರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಹೋರಾಟ ವರ್ಣಧರ್ಮದ ಪರ ಹಾಗೂ ವಿರೋಧಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ನಡೆದದ್ದು ಎಂದು ಸರಳೀಕರಣ ಮಾಡುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಸುರ-ಅಸುರ ಎಂಬ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಪೌರಾಣಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಧಾನ ದೇವತೆಗಳು ಈ ಸುರಾಸುರ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸುರರ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಯುತ್ತವೆ (ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ರಾಜನೊಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಾಯ್ದ ಹಾಗೆ). ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ವಿಷ್ಣು ಈ ಸುರಾಸುರ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅಂತರ್ಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ವಿಷ್ಣು (ವರ್ಣ) ಧರ್ಮ ವಿನಾಶವಾದಾಗಲೆಲ್ಲ ತಾನು ಅವತಾರ ಎತ್ತಿ ಬಂದು ದುಷ್ಕೃತರನ್ನು ವಿನಾಶ ಮಾಡಿ ಸಾಧುಗಳನ್ನು (ಶಿಷ್ಟರನ್ನು) ರಕ್ಷಿಸುವುದಾಗಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯನಿಗೆ (ಅರ್ಜುನನಿಗೆ) ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು 'ಧರ್ಮಸಂಸ್ಥಾಪನೆ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇನ್ನುಳಿದ ಶಿವ, ಶಕ್ತಿ, ಗಣಪತಿ, ಕುಮಾರ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳೂ ಕೂಡ ಈ ಪೌರಾಣಿಕ ಸುರ-ಅಸುರ ಪಡಿಯಚ್ಚಿನಲ್ಲಿ ಪುನರ್ನಿರೂಪಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವೈದಿಕ ಹಾಗೂ ದುಷ್ಟ ದೇವತಾ ಪ್ರಕಾರಗಳೆಲ್ಲ ಶಿಷ್ಟ ರೂಪ ಧರಿಸಿ ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಬದ್ಧರಾಗುವ ವಿಪರ್ಯಾಸ ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಸುರ ಹಾಗೂ ಅಸುರ ಕಲ್ಪನೆ ಮೂಲತಃ ಪುರಾಣಲೋಕಕ್ಕೇ ಸೇರಿದ್ದು. ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಧರ್ಮ-ಅಧರ್ಮದ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಬಿಂಬಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾದವುಗಳೇ ವಿನಃ ಒಂದು ಜಡವಾದ, ಅಂತಿಮವಾದ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲ. ಅಸುರ ಹಾಗೂ ಸುರ ಎರಡು ಸಂತತಿಗಳೂ ಒಂದೇ ತಂದೆಗೆ ಹುಟ್ಟಿದವು ಎಂದು ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಕಶ್ಯಪನಿಗೆ ಈ ರೀತಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಂಡತಿಯರಿಂದ ದೇವ, ದೈತ್ಯ, ದಾನವ, ದಸ್ಯು, ರಾಕ್ಷಸ, ಪಿಶಾಚ, ನಾಗ, ಗರುಡ ಮುಂತಾದ ಸಂತತಿಗಳು ಜನಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ದೇವತಾಪ್ರಕಾರಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಂದೇ ಮೂಲಕ್ಕೆ ಆರೋಪಿಸಿದ್ದು. ಬಹುಶಃ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ದೇವಕುಲಗಳರೂಪದಲ್ಲಿ ಪುರಾಣೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಭಿನ್ನ ದೇವತಾಪ್ರಕಾರಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ಸಮಾಜಗಳ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ.

'ಅಸುರ' ಕಲ್ಪನೆ ಬಹುಶಃ ಋಗ್ವೇದ ಪೂರ್ವದಿಂದಲೇ ಋಗ್ವೇದ ಜನರ 'ದೇವ' ಕಲ್ಪನೆಗೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿತ್ತು. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿಂದೆ ವೈದಿಕ ಹಾಗೂ ವೈದಿಕೇತರ ಸಮಾಜಗಳ ವಿರಸ ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ತರ್ಕಿಸುತ್ತಾರೆ.[44] 'ರಾಕ್ಷಸ' ಎಂಬ ಪ್ರಕಾರ 'ರಕ್ಷ' ಎಂಬ ಮಾಂತ್ರಿಕರು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ದುಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಬಂದಿದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ.[45] ಅವು ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಉಪಟಳ ಕೊಡುವ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿದ್ದು ವಿಕಾರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇತ್ತು. ಈ ರೀತಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಮಾಟ-ಮರುಡಿಯ

44. ಆಲ್ಫ್ರೆಡ್ ಹಿಲ್‌ಬ್ರಾಂಟ್, ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, ಭಾಗ 2, 265-271.

45. ಹರ್ಮನ್ ಒಲ್ಡೆನ್‌ಬರ್ಗ, *ದಿ ರಿಲಿಜನ್ ಆಫ್ ದಿ ವೇದಾಸ್,* ಮೋತಿಲಾಲ ಬನಾರಸಿದಾಸ, ದೆಲ್ಲಿ, 1988, (ಮರುಮುದ್ರಣ), 131ರಂದ.

ಜೊತೆ ರಾಕ್ಷಸ ಶಕ್ತಿಗಳ ಸಂಬಂಧ ಇದೆ. ಆರ್ಯ ದೇವತೆಗಳು ಇಂಥ ರಾಕ್ಷಸರನ್ನು ಮಣಿಸುವ ಕಲ್ಪನೆ ಒಂದು ಆರ್ಯ ನಿರೂಪಣೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳು ಯಕ್ಷರ ಜೊತೆ ರಾಕ್ಷಸರನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತವೆ. ಯಕ್ಷ-ರಾಕ್ಷಸರು ರಾಜಸ ಶ್ರದ್ಧೆಯವರು ಪೂಜಿಸುವ ದೇವತೆಗಳು ಎಂದು ಭಗವದ್ಗೀತೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಈ ರೀತಿ ರಾಕ್ಷಸರೂ ಯಕ್ಷ, ಗಂಧರ್ವ, ಕಿನ್ನರಾದಿ ದೇವತೆಗಳ ಜೊತೆ ದೇವಲೋಕದ ಪ್ರಜೆಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ರಾಕ್ಷಸರು ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳ ವೈರಿಗಳು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ವೇದಕಾಲದಲ್ಲೇ ಇತ್ತು. ಇದೇ ರಾಕ್ಷಸರು ನಂತರದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪೌರಾಣಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಅವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಗುಡ್ಡಗಾಡುಗಳ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಕಶ್ಯಪನ ಹೆಂಡತಿ ದಿತಿಯಲ್ಲಿ ದೈತ್ಯರು ಹುಟ್ಟಿದರು ಎಂಬ ಪುರಾಣ ಕಥೆ ಇದೆ. ರುದ್ರಗಣಗಳು ಸಂಚರಿಸುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಕಶ್ಯಪನು ದಿತಿಯನ್ನು ಕೂಡಿದ್ದರಿಂದ ಅವಳ ಮಕ್ಕಳು ದೇವ ವೈರಿಗಳಾದರು ಎಂದೂ ಪುರಾಣಗಳು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ.[46] ಇಲ್ಲಿ ರುದ್ರಗಣಗಳಿಗೂ ಹಾಗೂ ದೈತ್ಯರಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧ ಸೂಚಿತ ವಾಗಿದೆ. ರುದ್ರನನ್ನು ಹಾಗೂ ರುದ್ರಗಣಗಳನ್ನು ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯ ದೇವತೆಗಳನ್ನಾಗಿ ನೋಡ ಲಾಗಿದೆ. ದಕ್ಷಯಜ್ಞ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಶಿವ ಯಜ್ಞವನ್ನು ಹಾಳುಗೆಡಹುವ ಪುರಾಣ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಹಾಳುಗೆಡಹುವ, ಸ್ಮಾರ್ತ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುವ ದೈತ್ಯ-ದಾನವರಲ್ಲಿ ಹಲವರು ಶಿವನ ಭಕ್ತರು ಎಂಬ ಪ್ರತೀತಿ ಬೆಳೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಇದು ಕಾರಣ ಇರಬಹುದು. ಸ್ಮಾರ್ತ ಪೌರಾಣಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶಿವನನ್ನೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ 'ಅಸುರ' ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ಮಾರ್ತ ಪೌರಾಣಿಕ ಧರ್ಮವು ಅವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಾದ ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ, ಶಾಕ್ತರ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ವೈದಿಕ ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು, ವರ್ಣಧರ್ಮವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಹಾಗೂ ರಕ್ಷಿಸುವ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತಲೇ ದೇವಾಸುರ ಯುದ್ಧದ ದೃಷ್ಟಾಂತವನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತದೆ.

ಸ್ಮಾರ್ತ ಪೌರಾಣಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ತನಗೂ ಹಿಂದಿನ ವೈದಿಕ, ಅವೈದಿಕ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು, ಗಾದೆಗಳನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ವೈದಿಕ ಕಾಲದ 'ದೇವಾಸುರ' ಹೋರಾಟ ಸ್ಮಾರ್ತ ಪುರಾಣಗಳ ಕೇಂದ್ರ ವಸ್ತುವಾಗುತ್ತದೆ. ದೇವತೆಗಳಂತೇ ಅಸುರರ ವಂಶಾವಳಿಯನ್ನೂ ಪುರಾಣಗಳು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಬೆಳೆಸುತ್ತವೆ. ಸುರಾಸುರ ಹೋರಾಟ ಮುಗಿದುಹೋದ ಅಂಶವಾಗದೇ ಚಿರಂತನ ವಾಗಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲೂ ಇರುವಂಥದ್ದು. ಭವಿಷ್ಯ ದಲ್ಲಿ ಅಸುರರ, ಅಧರ್ಮದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಆದಾಗಲೂ ಪೌರಾಣಿಕ ದೇವತೆ ಅದನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಲ್ಕಿ ಅವತಾರದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಧರ್ಮಕ್ಕೇ (ವರ್ಣಧರ್ಮಕ್ಕೆ) ಅಂತಿಮ ಜಯ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಸೃಜಿಸಿದ ದೇವತೆಯೇ ಸಾರ್ವಭೌಮ.

46. *ಶ್ರೀಮದ್ಭಾಗವತಮ್*, ಭಾಷಾಂತರಕಾರರು ಎ. ಸಿ. ಭಕ್ತಿವೇದಾಂತಸ್ವಾಮಿ ಪ್ರಭುಪಾದ, ಭಕ್ತಿವೇದಾಂತ ಬುಕ್ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಬಾಂಬೆ, 1987, 3, 14, 24. ದೈತ್ಯರು ಏಕೆ ವಿಷ್ಣು ದ್ವೇಷಿಗಳು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ವಿವರಣೆಯಾಗಿ ಈ ಸಂಗತಿ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗಿದೆ. ಭೂತರಾಜ (ಶಿವ) ಸಂಚರಿಸುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಕೂಡಲು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಕಶ್ಯಪನೇ ದಿತಿಗೆ ಅವಳ ಮಕ್ಕಳು ವಿಷ್ಣುವಿನಿಂದ ಸಂಹಾರವಾಗಲಿ ಎಂದು ಶಾಪ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಕಥೆಯಿದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಮೂರ್ತಿಶಿಲ್ಪವನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವವರಿಗೂ ಗುಪ್ತಕಾಲದ ನಂತರ ಈ ರೀತಿ ಘನಘೋರ ಹೋರಾಟಕ್ಕಿಳಿಯುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದೇವತೆಗಳು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿ ಕಾಣದೇ ಇರವು. ಗುಪ್ತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಶಿಖರವನ್ನು ಮುಟ್ಟುವ ಬೌದ್ಧ ಶಿಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಧ್ಯಾನಮಗ್ನ ಹಾಗೂ ಶಾಂತ ಬುದ್ಧ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದೇವತೆಗಳು ವಿವಿಧ ಅಸುರ ನಿಗ್ರಹದ ಭಂಗಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಗುಪ್ತಕಾಲದ ಉದಯಗಿರಿ ಗುಹಾಶಿಲ್ಪಗಳು ಹಾಗೂ ದೇವಘಡದ ಶಿಲ್ಪಗಳು ಮಹಾ ವಿಷ್ಣುವಿನ ವಿವಿಧ ಅವತಾರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಉದಯಗಿರಿಯ ವರಾಹಾವತಾರ ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ವರಾಹರೂಪಿ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅದ್ಭುತ ಗಾತ್ರದ ಮೂರ್ತಿ ತನ್ನ ಕಾಲಿನಡಿ ಕೈಮುಗಿದು ಕೊಂಡ ನಾಗರಾಜನನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿ ಮೇಲೇರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಏಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಬಾದಾಮಿ, ಮಾಮಲ್ಲಪುರಂ, ಎಲ್ಲೋರಾ ಮುಂತಾದ ಗುಹಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ನರಸಿಂಹನು ಹಿರಣ್ಯಕಶಿಪುವಿನ ಜೊತೆ ಘೋರ ಕಾಳಗದಲ್ಲಿರುವ, ಆತನ ಹೊಟ್ಟೆಯನ್ನು ಬಗೆಯುವ ಮೂರ್ತಿಗಳು; ತ್ರಿವಿಕ್ರಮ ತನ್ನ ಎಡಗಾಲನ್ನೊತ್ತಿ ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಬಿತ್ತುತ್ತಿರುವ ಭಂಗಿ; ದೇವಿ ಮಹಿಷಾಸುರನನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸುವ, ಅವನ ಚಂಡಿಕೆ ಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಇರಿಯುತ್ತಿರುವ ಮೂರ್ತಿಗಳು; ಶಿವ ಗಜಾಸುರನ ಚರ್ಮವನ್ನು ಸುಲಿದು ಹೊದೆದು ಅಥವಾ ಅಂಧಕಾಸುರನ ರುಂಡವನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದು ನರ್ತಿಸುತ್ತಿರುವ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದೇವತೆಗಳ ವಿಜಯವನ್ನು ಸಾರುವಂತೇ ಕೆತ್ತಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ಅಸುರ ಸಂಹಾರ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮೋದ್ಧಾರದ ಮಹಾತ್ಮೆಯ ಯಾವುದೇ ಭಾಗವನ್ನಾದರೂ ತೋರಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು — ಅಸುರರ ಜೊತೆ ಹೊಡೆದಾಡುತ್ತಿರಬಹುದು ಇಲ್ಲವೇ ಕೊಂದ ನಂತರದ ವಿಜಯೋತ್ಸವವನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಿರಬಹುದು. ಶಿಲ್ಪ ಶೈಲಿಯೂ ಅಷ್ಟೇ. ಆದಿ ಗುಪ್ತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಅರೆಮುಚ್ಚಿ ಮಂದಸ್ಮಿತವನ್ನು ಸೂಸುತ್ತಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದೇವತೆಗಳೂ ನಂತರ ತಮ್ಮ ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಉಗ್ರವಾಗಿ ತೆರೆದು, ಮುಖದಲ್ಲಿ ರೌದ್ರ ಕಳೆಯನ್ನು ಚಿಮ್ಮಿಸುತ್ತ, ಅತಿ-ಭಂಗಿಯಲ್ಲಿ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಎದುರು ಅಸುರರು ತೀರ ಸಣ್ಣವರಾಗಿ ತೋರಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ವಿನಾಶ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ಭಂಗಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ಬಹಳಷ್ಟು ಮೂರ್ತಿಗಳಿಗೆ ಇಂಥ ಉಗ್ರ ಭಂಗಿಯೇ ಸ್ಥಾಯಿಯಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನರಸಿಂಹನ ಹಾಗೂ ಹಿರಣ್ಯಕಶಿಪುವಿನ ಹೋರಾಟದ ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲದೇ ನರಸಿಂಹನನ್ನು ಒಂದು ಪೂಜಾ ಪಂಥದ ಮೂರ್ತಿಯಂತೇ ಕೂಡ ವಿಪುಲವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಹಿರಣ್ಯಕಶಿಪು ಅಪ್ರಸ್ತುತ. ನರಸಿಂಹನಿಗೆ ಅಸುರ ಸಂಹಾರದ ನಿರೂಪಣೆ ವೈಷ್ಣವ ಪಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಒದಗಿದೆ ಹಾಗೂ ಗುಪ್ತೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಅಸುರ ಸಂಹಾರ ಮೂರ್ತಿಯೇ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಶಿಲ್ಪ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಮೂರ್ತೀಕರಿಸಿದ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವತೆಗಳ ಅಸುರ ಸಂಹಾರದ 'ಸ್ಟೀರಿಯೋ ಟೈಪ್'ಗಳು ಬಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಗುಪ್ತೋತ್ತರ ಕಾಲೀನ ಅಸುರ ಮರ್ದನ ದೇವತೆಗಳು ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ವೇಳೆಗೆ 'ಸ್ಟೀರಿಯೋ ಟೈಪ್'ಗಳಾಗಿ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಮೂರ್ತಿಗಳಾಗಿ ನಿಂತುಕೊಂಡವು. ಅಂದರೆ ದೇವಾಸುರ ಹೋರಾಟದ ಪುರಾಣಗಳಿಗೆ ನೆಲೆಯಾಗಿದ್ದ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಸಂಘರ್ಷ ಈ 'ಸ್ಟೀರಿಯೋ ಟೈಪ್'ಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಇವು ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿ, ಸಂಘರ್ಷದ ಒಂದು ಹಂತ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಗೆಹರಿದ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಐದನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವತೆಗಳ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲತೆ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಮೂರ್ತಿಶಿಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುವಂತಿದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಶಿಲ್ಪಶಾಸ್ತ್ರದ ಈ ಮೇಲಿನ ಅಂಶದ ಬಗೆಗೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಗಮನ ಸೆಳೆದವರೆಂದರೆ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕಲಾ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಾದ ನಿಹಾರ್ ರಂಜನ್ ರಾಯ್ ಅವರು. ಅವರು ಹೀಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ: "ಪ್ರಾಚೀನ ಪುರಾಣಗಳ ಕಥೆಗಳ ಮುಸುಕಿನೊಳಗೆ ನವ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮದ ವಿಕಾಸ ಹಾಗೂ ಆ ಕಾಲದ ಇತರ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಧಾರ್ಮಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಅದರ ಹೋರಾಟದ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಾಸ್ತವಿಕ ಅಂಶ ಅಡಕವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಲ್ಲದೇ ನನಗೆ ಬೇರೇನೂ ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ."[47] ಇಲ್ಲಿ ಇತರ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಧಾರ್ಮಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳೆಂದರೆ ಜೈನ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳು ಮತ್ತು ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು. "ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಬುದ್ಧ ಧರ್ಮ ಬಸವಳಿದಂತೆಯೂ ನವಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮ ಚೈತನ್ಯ ಶೀಲವಾದಂತೆಯೂ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಬುದ್ಧನನ್ನು ವೈಷ್ಣವ ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೂ ಒಂದು ಥರ ದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟದ ಮುಂದಿನ ಭಾಗ" ಎಂದು ನಿಹಾರ್ ರಂಜನ್ ರಾಯ್ ಅವರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.[48] ಅಷ್ಟಲ್ಲದೇ ಜಾನಪದ ಹಾಗೂ ಗುಡ್ಡಗಾಡು ದೇವತೆಗಳನ್ನು ದಾನವರು ಅಥವಾ ರಾಕ್ಷಸರು ಎಂಬಂತೇ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಕೂಡ ಅವರು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತಾರೆ.

ನಿಹಾರ್ ರಂಜನ್ ರಾಯ್ ಅವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುವಂತೆ ದೇವಾಸುರ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ಅಡಕವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಹೇಗೆ ಅರ್ಥೈಸ ಬೇಕೆಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾದ ವಿಷಯ. ಪಾಷಂಡ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹಾಗೂ ಅವೈದಿಕ ಮೌಲ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅಂತರ್ಗತಮಾಡಿಕೊಂಡ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಗಳ ವಿರೋಧ ನವಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದೇವಾಸುರ ಹೋರಾಟದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಯಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಆದರೆ ದೇವಾಸುರ ಹೋರಾಟದ ಪುರಾಣವನ್ನು ಇಷ್ಟಕ್ಕೇ ಸರಳೀಕರಿಸುವುದು ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಲಾರದು.

ಈ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ರೀತಿಯ ಪುರಾಣ ನಿರ್ಮಾಣ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದ ದೇವಾಸುರ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗೆ ತರುವಾಗ ಸರಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ದೇವ-ಅಸುರ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಆರ್ಯ-ಅನಾರ್ಯ, ವೈದಿಕ-ಅವೈದಿಕ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮೀಕರಿಸಿದರೆ ನಮಗೆ ಎರಡು ಸರಳ ಪಕ್ಷಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಈ ಕಪ್ಪು-ಬಿಳುಪಿನ ಪ್ರಭೇದ ನಮಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳಿಂದ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಪುರಾಣಗಳು ಧರ್ಮ-ಅಧರ್ಮದ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಸಾರಲಿಕ್ಕೆ ಈ ಪ್ರಭೇದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಭೇದದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಯ ಅಧೀನ ದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ದೇವತೆಗಳೂ ಆ ದೇವತೆಯ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಹತ್ತು ಹಲವು ಅಚ್ಚ ಅಸಂಸ್ಕೃತ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಒಂದೆಂದು ಗುರುತಿಸು

47. ನಿಹಾರ ರಂಜನ್ ರಾಯ್, *ಐಡಿಯಾ ಎಂಡ್ ಇಮೇಜ್ ಇನ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಆರ್ಟ್*, ಮುನಿಶಿರಾಮ ಮನೋಹರಲಾಲ, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ, 1973, 68. ಗುಪ್ತೋತ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನವಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ, ದೃಢವಾದ ಹಾಗೂ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲವಾದ ಆಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರದ ಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇದರ ದೃಶ್ಯರೂಪವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದೆಂಬುದು ರಾಯ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ರಾಯ್ ಅವರು ಈ ನವಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮವನ್ನು 'ಸ್ಮಾರ್ತ ಪೌರಾಣಿಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮ' ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಲೇಖನದ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸ್ಮೃತಿ-ಪುರಾಣಗಳ ಕಾಲವನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದು ಜರ್ಮನ್ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. (*ಅರಿವು ಬರಹ* 3, 1992, ಪುಟ 25.) ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು 'ನವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮ' (ನಿಯೋಬ್ರಾಹ್ಮನಿಸಂ) ಎಂದು ಸೂಚಿಸುವುದು ಈ ಧರ್ಮವನ್ನೇ.

48. ಅದೇ, 69-70.

ವುದರಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಇಂಥ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಮಾಡಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ತನ್ನ ದೇವಲೋಕವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಜೊತೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕಿರುವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಬಂಧವೇ ಈ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಧೀನ ದೇವತೆಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಅಸಂಖ್ಯ ದೇವತೆಗಳು ಸಾತ್ವಿಕ, ರಾಜಸ ಹಾಗೂ ತಾಮಸ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ವರ್ಣಧರ್ಮದ ದೇವತೆಯ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಈ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ವರ್ಣಧರ್ಮದ ದೇವತೆಯ ಅನ್ಯರೂಪಗಳಾಗುವುದರಿಂದ ಹಿಡಿದು ಅದರ ದಾಸರಾಗುವವರೆಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಶ್ರೇಣಿಯನ್ನು ಸೇರುತ್ತವೆ. ಅಸುರ ಅಥವಾ ರಾಕ್ಷಸ ಅವಸ್ಥೆಯ ದೇವತೆಗಳೂ ಬದಲಾಗಿ ಶಿಷ್ಟ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಳೆಯುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ದೇವತೆಯೇ ದೈತ್ಯ ಹಾಗೂ ದೇವ ಎಂದು ಎರಡೂ ರೂಪಗಳನ್ನು ತಳೆಯಬಹುದು. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಾಗೂ ಅನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಗೆಹರಿದು ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಪರಿಭಾಷೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಒಂದೇ ದೇವತೆಯನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು, ರೂಪಗಳನ್ನು ನೀಡಿ ಒಳಗೊಳ್ಳಬಹುದು. ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಒಂದೇ ದೇವತೆ ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಲೂಬಹುದು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಭಿನ್ನ ದೇವತೆಗಳ ನಡುವಿನ ಹೋರಾಟ ಕೂಡ ಉಲ್ಬಣಿಸಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿ ದೇವಲೋಕದ ಸಂಘರ್ಷ ದೇವಾಸುರ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರ ದೇವತೆಯನ್ನು ಅಸುರ ಎಂದೂ ನಿರೂಪಿಸಬಹುದು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ವರ್ಣಧರ್ಮವನ್ನು ಪಾಲಿಸಿದ ಅಸುರರನ್ನು ಮರ್ದಿಸುವ ಪುರಾಣ ಇರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿ.

ಒಂದು ದೇವತೆ ಅನ್ಯ ದೈವಗಳನ್ನು ಮರ್ದಿಸುವ ಕಲ್ಪನೆ ಗ್ರಾಮ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಮ್ಯ ದೇವತೆಗಳು ಈ 'ವೀರ'ಅಂಶವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜವನ್ನು, ಅದರ ಧರ್ಮವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಆಯಾ ಸಮಾಜದ ದೇವತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಗೊಲ್ಲರ ಕೃಷ್ಣ ಕಾಳಿಂಗನನ್ನು ಮರ್ದಿಸಿದ್ದು, ಇಂದ್ರನನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಗೆದ್ದಿದ್ದು, ಮೈಲಾರ ಮಣಿಮಲ್ಲಾಸುರರನ್ನು ಸಂಹರಿಸಿದ್ದು — ಹೀಗೆ ಇಂಥ ಗಾಥೆಗಳ ಮೂಲ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಈ ಹೋರಾಟವನ್ನೇ ಸುರಾಸುರ ಹೋರಾಟವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ದೇವಿ ಕೋಣನನ್ನು ಬಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಗೈತಿಹಾಸಿಕ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇರಬಹುದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಗತಿ ದೇವಿ ಹಾಗೂ ಅಸುರರ, ವರ್ಣಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಅಧರ್ಮದ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಸುರಾಸುರ ಹೋರಾಟದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸುವುದು ಜಟಿಲವಾದ ವಿಷಯ ಎಂಬ ಸಂಗತಿ ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಹೋರಾಟ ಒಂದು ಧರ್ಮಾಧರ್ಮದ ಸಂಘರ್ಷ ಹಾಗೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಧರ್ಮದ ವಿಜಯದ ಪೌರಾಣಿಕ ಪಡಿಯಚ್ಚನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಈ ಧರ್ಮ ಸ್ಮಾರ್ತ ಪೌರಾಣಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಧರ್ಮವೇ ಎಂಬುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಈ ಪಡಿಯಚ್ಚಿನ ಸಂಕೇತ ಕಾರ್ಯ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿತ್ತು. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಲು ಹಾಗೂ ಗಟ್ಟಿಮಾಡಲು ಹೆಣಗುವುದರಿಂದ ಸುರಾಸುರ ಹೋರಾಟ ಪ್ರಬಲ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಕ್ರಮಬದ್ಧಗೊಳಿಸಲು, ಅನ್ಯ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಕ್ರಮಹೀನ

ಗೊಳಿಸಲು ಅಸುರ ಅಥವಾ ದುಷ್ಟ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ತರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ದೇವತೆ ಅಧರ್ಮಿಗಳನ್ನು ಮರ್ದಿಸದಿದ್ದರೆ, ಅಥವಾ ಅದು ಮರ್ದಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಅಧರ್ಮಿಯಾಗದಿದ್ದರೆ ಆ ದೇವತೆಗೆ ಮಹಾತ್ಮೆ ಹಾಗೂ ಆಳ್ವಿಕೆ ಶಕ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಅಸುರರು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸರಿಸಾಟಿಯಾಗಿ ಹೋರಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ವಾಗಿ ಸುರರನ್ನೇ ಸೋಲಿಸಿ ಸುರಲೋಕವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪುರಾಣಗಳು ಅಸುರರೇ ಹೆಚ್ಚು ಬಲಶಾಲಿ ಗಳು, ಅವರು ಮಾಯಾ ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಣಿತರು ಹಾಗೂ ವೀರರು ಎಂಬ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೀಡುತ್ತವೆ. ಇದು ಬಹುಶಃ ಮಾಹಾ ದೇವತೆಗಳ ಮಹಾತ್ಮೆಗೆ ಒತ್ತುಕೊಡಲಿಕ್ಕೇ ಇರಬಹುದು. ಅಸುರ ಮರ್ದನದ ಮೂರ್ತಿ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅಸುರನು ದೇವತೆಗಿಂತ ಕೊಂಚ ಚಿಕ್ಕವನಿರುತ್ತಾನೆ, ಆದರೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಮೂರ್ತಿಗಳಿಗಿಂತ ದೊಡ್ಡ ಅಳತೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ. ಪುರಾಣ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಹಿರಣ್ಯಾಕ್ಷ, ಹಿರಣ್ಯಕಶಿಪು, ಬಲಿ, ರಾವಣ, ಜರಾಸಂಧ, ಜಲಂಧರ, ನರಕ, ತಾರಕ, ಭಸ್ಮಾಸುರ, ಮುಂತಾದವರೆಲ್ಲ ಕೇವಲ ಬಲಶಾಲಿಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಕೆಲ ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಗಳಿಂದ ವರವನ್ನು ಪಡೆದವರು ಕೂಡ. ಅಸುರರು ತಮ್ಮ ತಪೋಬಲದಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪೌರಾಣಿಕ ಮಹಾ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಗಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದೂ ಕೂಡ ಪೌರಾಣಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯೇ. ಏಕೆಂದರೆ ಪೌರಾಣಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅಸುರರೂ ಮಹಾ ದೇವತೆಯ ನಿಯತಿಯ ವಶದಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲ ಅಸುರರು ಧರ್ಮ ಬದ್ಧರಾಗೇ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸತ್ವವನ್ನು ಗಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸತ್ವವನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವರನ್ನು ಸಂಹರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಅಸುರ ವೈದಿಕ ಅಥವಾ ಶಿಷ್ಟ ಧರ್ಮದ ಅನುಯಾಯಿಯಾಗಿದ್ದಾಗಲೂ ಅವನ ಸಂಹಾರ ಆಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಈ ಸುರಾಸುರ ಹೋರಾಟದ ಒಂದು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಗುಟ್ಟನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಮಹಾದೇವತೆಯಿಂದ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮಾಚರಣೆಯಿಂದ ಸತ್ವವನ್ನು ಗಳಿಸಿ ಈ ಅಸುರರು ದೈವೀ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಕುತ್ತು ತರುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ನಿರೂಪಣೆ. ಅಸುರರು 'ಇಂದ್ರ' ಪದವಿಯನ್ನು ಹೊಂದಬಾರದು. ಅವರು ಅಮೃತವನ್ನು ಕುಡಿದು ಅಮರರಾಗಬಾರದು. ತಮ್ಮ ಆಳ್ವಿಕೆ ಕೈತಪ್ಪಬಾರದು. ಈ ಅನಾಹುತವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವುದೇ ಮಹಾ ದೇವತೆಗಳ ಮಹಾತ್ಮೆ. ಬಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು.

5. ದೈವೀ ದಂಡನೀತಿ: ಬಲಿ ಹಾಗೂ ವಾಮನ-ತ್ರಿವಿಕ್ರಮ

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೇವಾಸುರ ಹೋರಾಟ ತೀರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ತನ್ನ ಸಂಕೇತಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳು ವುದು ಬಲಿಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಪುರಾಣ ಕಥೆಯಲ್ಲಿ. ಈ ಪುರಾಣದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನುಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ ನಮಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯವೊಂದರ ಸ್ಥೂಲ ಇತಿಹಾಸವೇ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪುರಾಣದ ಮುಖ್ಯ ವಸ್ತು ಬಲಿ ಎಂಬ ಅಸುರನನ್ನು ವಿಷ್ಣು ಮರ್ದಿಸಿದ್ದು. ವಿಷ್ಣು ವಾಮನನಾಗಿ ಹೋಗಿ ಮೂರು ಹೆಜ್ಜೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ದಾನ ಪಡೆದು ತ್ರಿವಿಕ್ರಮನಾಗಿ ಬಲಿಯನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿ ಪಾತಾಳಕ್ಕೆ ತಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ವಿಷ್ಣುವಿನ ಈ ಕೃತ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ಬಲಿ ಅಸುರನಾಗಿದ್ದೂ ಸುರಲೋಕವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿದ್ದು. ಬಲಿ ಕಥೆಯ ಈ ಪಾಠ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಈ ಕಥೆಯ ಸಂದೇಶ ಈ ರೀತಿ ಇರಲಿಲ್ಲ.

ವಿಷ್ಣು ಮೂರು ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನು ಇಡುವ ಕಲ್ಪನೆ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲೇ ಬರುತ್ತದೆ. ವಿಷ್ಣು ಸೌರದೇವತೆಯ ಒಂದು ರೂಪವಾಗಿ ಸೂರ್ಯನ ಚಲನೆಯನ್ನು ಈ ಕಲ್ಪನೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.[49] ಈ ಮೂರು ಹೆಜ್ಜೆಗಳನ್ನೇ ತ್ರಿವಿಕ್ರಮ ಎಂದೂ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಬಲಿ ಕಥೆಯ 'ವಾಮನ' ಪ್ರಸಂಗ ಉತ್ತರ ವೇದಕಾಲದ ಶತಪಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ದೇವಾಸುರರಿಗೆ ವಿಶ್ವದ ಒಡೆತನದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಒಪ್ಪಂದವಾಗಿ ಅದರ ಪ್ರಕಾರ ವಾಮನರೂಪಿ ವಿಷ್ಣು ಇಡೀ ವಿಶ್ವವನ್ನೇ ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಅದನ್ನು ಗೆದ್ದುಕೊಡುತ್ತಾನೆ.[50] ತ್ರಿವಿಕ್ರಮ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಅಸುರರಿಂದ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಗೆದ್ದುಕೊಡುವ ಕಲ್ಪನೆ ಸೇರುವುದು ವೇದೋತ್ತರ ಕಾಲದ ರಾಜ್ಯ ಸಮಾಜಗಳ ಉದಯದೊಂದಿಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ವಿಷ್ಣು ತ್ರಿವಿಕ್ರಮನಾಗಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಉದ್ಭವವಾದ ವಿಶ್ವದ ಒಡೆತನದ ಕುರಿತ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ರೀತಿ ಒಂದು ಸೌರ ಸಂಕೇತ ದೇವಾಸುರ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಸಂಕೇತ ವರ್ಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪೌರಾಣಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದಿಗೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ವರ್ಣ ಧರ್ಮ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಯ ಒಂದು ರೂಪವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿಯನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮತೇಜಸ್ಸುಳ್ಳವನು ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆತ ದೈತ್ಯವಂಶದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತ ಪ್ರಹ್ಲಾದನ ಮೊಮ್ಮಗನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಭೃಗು ವಂಶದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸಹಾಯದಿಂದ ವಿಶ್ವಜಿತ ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿ ಇಂದ್ರನನ್ನು ದೇವಲೋಕದಿಂದ ಓಡಿಸಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನನ್ನು ಇಂದ್ರ ಪದವಿಯಿಂದ ದೂರ ಸರಿಸಲು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವತೆ ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಯಾವ ಕ್ರಮವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬಲಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಚಸ್ಸು ಇದೆ.[51] ಆತ ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವಲೋಕದ ನಿಯತಿಯ ಪ್ರಕಾರವೇ ತನ್ನ ವಿಜಯವನ್ನು ಸಕ್ರಮಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಲಿಯ ಈ ಧರ್ಮನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಹಾಳುಮಾಡಿ ನಂತರ ಅವನನ್ನು ಗೆಲ್ಲಬೇಕು. ಹಾಗಾಗಿ ಯಾವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆತನಿಗೆ ತೇಜಸ್ಸಿನ ಆಕರವೋ ಅದನ್ನು ಪಾಲಿಸುವಲ್ಲಿ ಆತನಿಂದ ಚ್ಯುತಿಯಾಗಬೇಕು. ವಿಷ್ಣು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಟುವಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಯಜ್ಞ ಯಾಗಗಳ ಧರ್ಮವಾದ ದಾನವನ್ನು ಕೇಳಿ ಬಲಿಯನ್ನು ಅದರಿಂದಲೇ ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಧರ್ಮದ ಚದುರಂಗದಾಟದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ವಿಷ್ಣು ಬಲಿಯನ್ನು ಸೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಮಾತಿಗೆ ತಪ್ಪಿದ ನೆಪದಿಂದ ವಿಷ್ಣು ಬಲಿಯನ್ನು ಪಾತಾಳಕ್ಕೆ ತಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಹಾಗೂ ಆತನ ವಿಷ್ಣು ಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿ ಮುಂದಿನ ಇಂದ್ರ ಪದವಿಯನ್ನು ಕರುಣಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಆಖ್ಯಾನ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ.

---

49. ಆಲ್ಫ್ರೆಡ್ ಹಿಲೆಬ್ರ್ಯಾಂಟ್, ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, ಭಾಗ 2, 200-202. ವಿಷ್ಣುವಿನ ಹೆಜ್ಜೆಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ವಿಷ್ಣುಪೂಜಕರಿಂದ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ನುಸುಳಿರಬಹುದೆಂದು ಲೇಖಕರು ತರ್ಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣು ಮೂರು ಹೆಜ್ಜೆಗಳನ್ನು ಮೂರು ಲೋಕಗಳಲ್ಲಿ (ಭೂಮಿ, ಅಂತರಿಕ್ಷ ಹಾಗೂ ಆಕಾಶ) ಇಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು 'ತ್ರಿವಿಕ್ರಮ' ಎಂದು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಿಷ್ಣುವಿನ ಈ ಅಂಶ 'ಸೌರ' ಸಂಕೇತ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಲೇಖಕರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ.

50. *ಶತಪಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ*, (ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಅನುವಾದ, ಜ್ಯೂಲಿಯಸ್ ಎಗ್ಲಿಂಗ್), ಸೇಕ್ರಡ್ ಬುಕ್ ಆಫ್ ದಿ ಈಸ್ಟ್ ಸಿರೀಸ್, 41, ಮೋತಿಲಾಲ ಬನಾರಸಿದಾಸ, ಡೆಲ್ಲಿ, I, 2, 5, 1ರಿಂದ. ಇಲ್ಲೂ ಕೂಡ ವಾಮನ ಎಂಬುದು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಸೌರ ಅಂಶವನ್ನೇ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಜೆ ಕ್ಷೀಣವಾಗುವ ಸೂರ್ಯ 'ವಾಮನ' ಕಲ್ಪನೆ. ಅದೇ ಸೂರ್ಯ ಮುಂಜಾನೆಯ ನಂತರ ಲೋಕವನ್ನೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಅಸುರರಿಂದ ಮೂರು ಲೋಕವನ್ನೂ ವಾಮನ ಗೆದ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಪುರಾಣದ ಹಿಂದೆ ದಿನ ಹಾಗೂ ರಾತ್ರಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ ಎಂದು ಕೆಲ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ.

51. *ಶ್ರೀ ಮದ್ಭಾಗವತಮ್*, VIII, 15, 31. ಏಷ ವಿಪ್ರಬಲೋದರ್ಕಃ ಸಂಪ್ರತ್ಯೂರ್ಜಿತ ವಿಕ್ರಮಃ । ತೇಷಾಮೇವಾಪಮಾನೇನ ಸಾನುಬಂಧೋ ವಿನಂಕ್ಷ್ಯತಿ॥31॥ (ಈ ವಿಪ್ರಬಲದಿಂದ ಪ್ರಕಾಶಿಸುತ್ತಿರುವ (ಬಲಿ) ಈಗ ವಿಕ್ರಮವನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಅದರ (ವಿಪ್ರಬಲದ) ಅಪಮಾನದಿಂದಲೇ ತನ್ನ ಬಂದು ಬಾಂಧವರೊಂದಿಗೆ ನಾಶವಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಬೃಹಸ್ಪತಿ ಇಂದ್ರನಿಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ.)

ಬಲಿಯನ್ನು ತುಳಿಯಲು ವಿಷ್ಣು ಮೊದಲು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ರೂಪಧರಿಸಿ ನಂತರ ಕ್ಷತ್ರಿಯನ ರೂಪ ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ತ್ರಿವಿಕ್ರಮ' ಒಂದು ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಪಾತ್ರದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ. ವಟು 'ದಾನ'ದ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಬಲಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರೆ, ತ್ರಿವಿಕ್ರಮ 'ದಂಡ'ದ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಬಲಿಯನ್ನು ಮೆಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ದೇವಾಸುರ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ' ಪಾತ್ರ ಇಷ್ಟು ಮೂರ್ತವಾಗಿ ಬಂದು ಅಸುರರನ್ನು ಬಲಹೀನರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಕಲ್ಪನೆ ಬೇರೆ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೇವತೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹಾಗೂ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವರ್ಣಗಳ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೇ ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ದೇವತಾ ಮೂರ್ತಿಗಳಿಗೆ ಉಪವೀತ ಧಾರಣೆ ಮಾಡಿಸುವುದನ್ನು ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಈ ದೇವತೆಗಳು ಮೂರ್ತವಾಗಿ ದ್ವಿಜರೇ. ಈ ದ್ವಿಜ ದೇವತೆಯೇ ಮೂರ್ತವಾಗಿ ಅಸುರನನ್ನು ಮರ್ದಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಬಲಿಯ ಆಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ದೇವರು ಸ್ವತಃ ಆಗ ತಾನೇ ಉಪನಯನವಾದ ವಟುವಿನ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಭಾಗವತ ಪುರಾಣದ ವಾಮನ-ತ್ರಿವಿಕ್ರಮ ಆಖ್ಯಾನವನ್ನು ಓದಿದರೆ ಅಸುರನನ್ನು ವಟುವೊಬ್ಬನು ಆಕ್ರಮಗೊಳಿಸುವ ಅದ್ಭುತ ಮನದಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬಲಿ ಆಡುತ್ತಿರುವ ಆಟದ ನಿಯಮ 'ದ್ವಿಜ'ನದು. ಹಾಗಾಗಿ ಬಲಿಯೇ ಸೋಲನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಬಲಿಯ ಆಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಈ ಆಟದ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ತಪ್ಪಿದ್ದರಿಂದ ಸತ್ವಹೀನ ನಾಗಿ ನಿಸ್ಸಹಾಯಕನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಇಡೀ ಆಖ್ಯಾನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣದ ನಿರೂಪಣೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕ.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಬಲಿಯನ್ನು ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಂಡಂತೇ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿ 'ಅಸುರ'ನನ್ನೂ ಕೂಡ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿ ಕೊಂಡು ಬರುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಉಂಟಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಬಲಿ ಅಸುರನಾಗಿ ವೈಷ್ಣವ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜನಪ್ರಿಯವಾದ ದೇವತೆಯಾಗಿರುವ ಶಕ್ಯತೆ ಇದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ *ಬೃಹತ್‌ಸಂಹಿತಾ*ದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಮಾ ಲಕ್ಷಣ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಬಲಿ' ವಿಷ್ಣು, ಶಿವ, ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳ ಜೊತೆಗೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆತನನ್ನು ಒಬ್ಬ ಸ್ವತಂತ್ರ ದೇವತೆಯಂತೇ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆತನನ್ನು ವಿರೋಚನ ಎಂಬ ದೈತ್ಯನ ಮಗ ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕರೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ವಿಷ್ಣು-ತ್ರಿವಿಕ್ರಮ-ವಾಮನ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಚನ ಪುತ್ರ ಬಲಿ ಅಸುರರ ನಾಯಕನಾಗಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು ಗುಪ್ತಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಬಲಿ ಪೂಜಕರ ಬಲಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಹೇಗೆ ಇತ್ತು ಎಂಬುದು ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮಾತ್ರ ಆತನನ್ನು 'ಹರಿಭಕ್ತ' ಎಂದೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂದು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಬಲಿ ಪೂಜೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ತೀಕ ಪಾಡ್ಯವನ್ನು ಬಲಿಪಾಡ್ಯಮಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕರಾವಳಿ ಹಾಗೂ ಮಲೆನಾಡಿನ ಕೆಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬಲಿಯ ಪೂಜೆ ಮೂರುದಿನ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವ ಕೇರಳದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಓಣಂ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಬಲಿಪೂಜೆ ಮಾಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ. ಈ ಬಲಿ ಪೂಜೆಯ ಹಬ್ಬ ಕೃಷಿಕರಿಗೆ ವರ್ಷದಲ್ಲಿನ ದೊಡ್ಡ ಹಬ್ಬ ಹಾಗೂ ಬಲಿಗೂ ಬೆಳೆಗೂ, ಸಮೃದ್ಧಿಗೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧ ಇದ್ದದ್ದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆತನನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರನೆಂದೂ, ರಾಜನೆಂದೂ, ಆತನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಸಮೃದ್ಧಿಯಿಂದ ತುಳುಕುತ್ತಿರುವಂತೆಯೂ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ.[52]

---

52. ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಲೆನಾಡಿನ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ದೀಪಾವಳಿ ಹಬ್ಬದ ರಾತ್ರಿ ಹಾಡುವ ಅಂಟಿಗೆ-ಪಿಂಟಿಗೆ ಅಥವಾ ಬಿಂಗಿ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಜನಪ್ರಿಯ ಪದವೊಂದು ಈ ಬಲೀಂದ್ರ ಸ್ತುತಿಯಾಗಿದೆ.

ಬಲಿಯ ಪೂಜಕರಲ್ಲಿ ಬಲಿಯೇ ದೇವಲೋಕದ ನಿಯಾಮಕನಾಗಿ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಬಲಿಯ ಈ ಸ್ಥಾನ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹ. ಹಾಗಾಗಿ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ವಿಷ್ಣು ಬಲಿಯನ್ನು ಮರ್ದಿಸಿದ ಆದರೆ ಬಲಿಯ ಹರಿಭಕ್ತಿಗೆ ಮೆಚ್ಚಿ ಇಂದ್ರ ಪದವಿಯನ್ನು ನೀಡಿದ ಪುರಾಣವನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತವೆ. ಬಲಿಯ 'ಇಂದ್ರ' ಪಟ್ಟ ಹಾಗೂ ಆದಕ್ಕೆ ಬಲಿಗೆ ಇರುವ ಯೋಗ್ಯತೆ ಎರಡನ್ನೂ ವೈಷ್ಣವ ಪುರಾಣಗಳು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ವಾಸ್ತವ. ವೈಷ್ಣವ ಪುರಾಣ ಮಾಡಬಹುದಾದ್ದೆಂದರೆ ಬಲಿ ಆ 'ಇಂದ್ರ' ಪಟ್ಟವನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ 'ಧರ್ಮ'ದ ಬಲದಿಂದಲೇ ಗಳಿಸಿದ ಎಂಬ ನಿರೂಪಣೆ. ಬಲೀಂದ್ರ ಪೂಜೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಪ್ರದಾಯ ದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಈ ನಿರೂಪಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ಬಲಿರಾಜ ಪೂಜಾ ವಿಧಿ' ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಂತ್ರೋಕ್ತ ಪೂಜಾವಿಧಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿ ಇದೆ.[53] ಈ ಮಂತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿಯನ್ನು ಪುನಃ ಪುನಃ ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತ ಎಂದು ಸ್ತುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. *ಬೃಹತ್ ಸಂಹಿತಾ*ದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಬಲಿಯನ್ನು 'ಹರಿಭಕ್ತ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಏಳುವ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದರೆ ಬಲಿಯನ್ನು ವೈಷ್ಣವ ದೇವಲೋಕದ ನಿಯಾಮಕ ನಾದ ವಿಷ್ಣು ದಂಡಿಸಿದ್ದನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಧರ್ಮ ಹೇಗೆ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಪುರಾಣದ ಪ್ರಕಾರ ಬಲಿ ಉಳಿದ ಕೆಲ ಅಸುರರಂತೇ ವರ್ಣಧರ್ಮ ವಿರೋಧೀ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸಲಿಲ್ಲ. ಬಲಿಯ ಕುಲದವರು ಹಾಗೆ ಮಾಡಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಪ್ರಹ್ಲಾದನಂತೇ ಬಲಿಯೂ ವಿಷ್ಣು ಭಕ್ತನಾಗಿದ್ದರೆ ವಿಷ್ಣು ಬಲಿಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನೂ ರಕ್ಷಿಸಬಹುದಿತ್ತಲ್ಲ? ಬಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಯಜ್ಞ ವಿಧಾನದಿಂದಲೇ ಯಜ್ಞಾಧೀನರಾದ ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಸೋಲಿಸಿದ್ದ. ಅಂಥವನನ್ನು ಉಚ್ಚಾಟಿಸಿದರೆ ಯಜ್ಞ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಋತವನ್ನೇ ಭಂಗ ಗೊಳಿಸಿದಂತೇ ಅಲ್ಲವೇ? ಹಾಗಾಗಿ ಬಲಿ ಇಂದ್ರ ಪದವಿಯನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇ ಮುಖ್ಯ ತಪ್ಪಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. 'ಬಲಿಯ' ಇಂದ್ರ ಪದವಿ ದೇವಲೋಕ ವನ್ನು ಅಸುರರ ಅಧೀನದಲ್ಲಿ ತರುತ್ತದೆ. ಅಸುರರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರೆ ಅಧಿಕಾರ ಗಳಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಅದೊಂದು ತಂತ್ರ ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮ ಅವರ ಸ್ವಂತದ್ದು. ಆದರೆ ಅಸುರರು ಏಕೆ ಇಂದ್ರರಾಗಬಾರದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಮಗೆ ಅಂತಿಮವಾದ ಉತ್ತರ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪುರಾಣಗಳು ದೇವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ನಿಯತಿ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ದೇವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಸುರರು ಇಂದ್ರರಾಗಲೂ ಬಾರದು, ಅಮೃತವನ್ನೂ ಕುಡಿಯಬಾರದು. ಅವರ ಸಂತತಿಗೆ ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಅಮರತ್ವ ಎರಡೂ ಸಿಗಬಾರದು. ಸಿಕ್ಕರೆ ದೇವತೆಗಳ ಅಧಿಕಾರ ನಶಿಸುತ್ತದೆ.

ಹಾಗಾಗಿ ಪುರಾಣಗಳು ವಾಮನ-ತ್ರಿವಿಕ್ರಮನ ಮಹಾತ್ಮೆಯನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ಧರ್ಮದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದರೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ್ದೇ ಆದ ಒಂದು ಮೋಸ ಇಲ್ಲಿ ಬಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ವಾಮನ-ತ್ರಿವಿಕ್ರಮನ ಮಾಯಾವಿ ರೂಪ. ಬಲಿ ಇಂದ್ರನಾಗಬಾರದು ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಈ ಮಾಯಾವಿ ರೂಪ ಅವತಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಿಜ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮರೆಸಲು ಮಾಡುವ ಮೋಸವಾಗುತ್ತದೆ. ದೇವರಿಗೆ ಅಸುರರನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸಲು ನ್ಯಾಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿಯಲೇ ಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಕೃಷ್ಣನ ಜೀವನದ

53. 'ಬಲಿರಾಜ ಪೂಜಾವಿಧಿ' ಬಲೀಂದ್ರನ ಧ್ಯಾನ ಹಾಗೂ ಸ್ತುತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಬಲೀಂದ್ರನನ್ನು ವಿರೋಚನನ ಮಗ ಹಾಗೂ ವಿಷ್ಣು ಭಕ್ತ ಎಂದೇ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬಲೀಂದ್ರಪೂಜೆಯ ಜಾನಪದ ವಿಧಿಯೇ ದೀಪಾವಳಿ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕೃಷಿ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪೂಜೆ ನಡೆಯುವಾಗ ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಂತ್ರೋಕ್ತ ವಿಧಾನಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲೂ ಪ್ರಸ್ತುತತೆ ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಇದೊಂದು ಹೆಂಗಸರ ಆಚರಣೆಯಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಪಡೆದಿದೆ.

ಹಲವು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಂತೇ ವಾಮನ ಕೂಡ ಮೋಸದಿಂದ ಬಲಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಅಸುರೀ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಜಯಿಸುವಾಗ, ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವಾಗ ಮೋಸ ದೇವತೆಗಳ ಒಂದು ತಂತ್ರವೇ ಆಗುತ್ತದೆ; ಅಸುರರಿಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮ ಒಂದು ತಂತ್ರವಾದಂತೇ. ಇಲ್ಲಿ ದೈವಿ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು 'ಸತ್ವ' ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸಿ ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿ.

ಈ 'ಮೋಸ'ದ ತಂತ್ರ ಅಥವಾ ಕುಟಿಲ ತಂತ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೌಟೀಲೀಯ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಮೂಡಿಬಂದದ್ದು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವಿಷಯ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಿದರೆ ದೈವೀ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಪರಿಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನುಷೀ ಆಳ್ವಿಕೆ ಹೇಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಪುರಾಣಗಳು ಈ ಬಿಂದುವಿನಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತತೆ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಮಾನುಷೀ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಮೌಲ್ಯ ನಿರ್ದೇಶನವನ್ನು ದೈವೀ ಆಳ್ವಿಕೆ ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಮಾನುಷೀ ಆಳ್ವಿಕೆ ಹಾಗೂ ದೈವೀ ಆಳ್ವಿಕೆ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ನಿಯತಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿವೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಪೂಜಾರಾಧನಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ದೇವತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವಿಶ್ವ ದೇವತೆಯ ನಿಯಮದ ಒಂದು ಅಂಗ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಮೂಲತಃ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಬಲ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ರಾಜ್ಯಪೋಷಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಈ ನಿಯಮವನ್ನು ತಮ್ಮ ದೇವತೆಯ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿ ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಭೂಲೋಕದ ಆಳ್ವಿಕೆ ದೇವಲೋಕದ ಆಳ್ವಿಕೆಯಂತೇ ಈ ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಯ ನಿಯತಿಯ ಒಂದು ರೂಪ. ಮಾನುಷೀ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಕ್ರಮಬದ್ಧತೆ ದೇವಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಿದರ್ಶನವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ದೈವೀ ಆಳ್ವಿಕೆ ಮನುಷ್ಯಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಿದರ್ಶನವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ರಾಜ ಹಾಗೂ ರಾಜ್ಯ ಈ ರೀತಿ ಎರಡೂ ಲೋಕಗಳನ್ನು ನಿಯಮಿಸುವ ಧರ್ಮದ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ. ದೈವೀ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಅಮೂರ್ತ ಮೂರ್ತಿಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತವಾಗಿ ಇರುತ್ತದೆ.

6. ರಾಜತ್ವ ಹಾಗೂ ದೈವೀ ಪ್ರಭುತ್ವ — ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ

ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ರಾಜನಿಗೂ ಮೇಲಿನವು ಎಂದು ಸ್ಮೃತಿ ಪರಂಪರೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತನು ಚತುರ್ವರ್ಣಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅದರ ಸ್ಥಿರತೆಗಾಗಿ ರಾಜನನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಧರ್ಮ (ವರ್ಣಧರ್ಮ)ವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ. ಹಾಗಾಗಿ ಧರ್ಮಕ್ಕಿಂತಲೂ ಬಲಶಾಲಿ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳು ಮಾಡುತ್ತವೆ.[54] ಈ ಧರ್ಮ ಕಲ್ಪನೆ ಋಗ್ವೇದದ 'ಋತ' ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ವಿಕಾಸವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.[55] ವೈದಿಕ 'ಋತ' ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ವಿಶ್ವ ನಿಯಮ. ಹಾಗಾಗಿ ದೇವಲೋಕ, ಮರ್ತ್ಯಲೋಕಗಳೆರಡನ್ನೂ ಋತ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. 'ಧರ್ಮ' ಈ ವಿಶ್ವ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಇದೆ. ವೇದೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಿಶ್ವ ನಿಯಮದ ನಿಯಾಮಕರಾಗಿ ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಗಳು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮ ಆ ದೇವತೆಗಳು ಸೃಜಿಸಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ತಾವು ಸೃಜಿಸಿದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಾಯುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಆಯಾ ದೇವತೆಗಳೇ ಹೊತ್ತುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆಯಾ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದವರು ತಮ್ಮ ದೇವತೆಯೇ ನಿಯಾಮಕ ಎಂದು ಸಾರಿಕೊಂಡರೂ

---

54. ಪಿ. ವಿ. ಕಾಣೆ, *ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಾಸ್*, ಸಂಪುಟ 3, ಭಂಡಾರಕರ ಓರಿಯಂಟಲ್ ರಿಸರ್ಚ್ ಇನ್‌ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಟ್, ಪುಣೆ, 1973, 97. *ಬೃಹದಾರಣ್ಯಕ ಉಪನಿಷದ್*, I, 4, 11-14ರಿಂದ ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ.

55. ಅದೇ, 245. ಧರ್ಮದ ಹಿಂದಿನ ಮೂಲ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಋತ. ಯಜ್ಞ ಈ ಋತದೊಂದಿಗೆ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ದೇವತೆಗಳೂ ಯಜ್ಞಾಧೀನರು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ವೈದಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇತ್ತು.

ಅದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಪ್ರತಿ-ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳೂ ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ದೇವಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅನೂಚಾನವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ನಿಯಾಮಕ ದೇವತೆಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಬಿಡುವೇ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತೀಯ ರಾಜ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಕಾರ ತಳೆದ ಈ ಪುರಾಣಗಳು ರಾಜ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೇ ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಪರಿಕರಗಳಾಗುತ್ತವೆ.

ಸ್ಮಾರ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ವರ್ಣಧರ್ಮದ ರಾಜನೊಬ್ಬ ಈ ವಿಶ್ವ ನಿಯಮದಲ್ಲಿ ಕ್ರಮಬದ್ಧತೆ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಮೂಲಕ. ವರ್ಣಧರ್ಮದ ವಿಶ್ವದಲ್ಲಿ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಯೇ ಪಟ್ಟವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು. ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿಯೂ ಮಧ್ಯಕಾಲದ ರಾಜರೆಲ್ಲ ಯಜ್ಞಯಾಗಾದಿಗಳ ಮೂಲಕವೇ ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆದರೇ ಎಂಬುದು ಅನುಮಾನಾಸ್ಪದ.[56] ಆದರೆ ಉಪನಯನ, ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ ಮುಂತಾದ ಕೆಲವಾದರೂ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪೋಷಣೆ ಇದ್ದ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಇತ್ತು.[57] ಧರ್ಮ ರಾಜನಿಗೂ ಮೇಲಿನ ನಿಯಮ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ರಾಜನನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳ ಅಧೀನತೆಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಉತ್ತರ ವೇದಕಾಲದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗ್ರಂಥಗಳು ಆ ಕಾಲದ ವೈದಿಕ ರಾಜರು ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಅಶ್ವಮೇಧ, ರಾಜಸೂಯಾದಿ ಯಾಗಗಳನ್ನು ತೀರ ವಿವರವಾಗಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತವೆ.[58] ಈ ಯಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಪೌರೋಹಿತ್ಯ ವಹಿಸಿ ಅದನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಿದ್ಯೆಯಾಗಿ ಈ ಗ್ರಂಥಗಳು ಉಳಿದುಬಂದಿವೆ. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜರು ಈ ಯಾಗಗಳನ್ನು ತಾವು ಮಾಡಿದ್ದಾಗಿ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಬರೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶಾತವಾಹನರು ಇಂಥ ಪ್ರಪ್ರಥಮ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.[59] ಅವರ ನಂತರದ ಸಾಧಾರಣ ಎಲ್ಲ ರಾಜ ಮನೆತನಗಳೂ ಒಂದಲ್ಲಾ ಒಂದು

---

56. ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿಗಳು ಸ್ಮಾರ್ತ-ಪೌರಾಣಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಗಳಿಸುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿಗಳಾಗಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಅಂಥ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ರಾಜರಿಗೆ ದೈವೀ ಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕ್ರಮಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಒಂದು ಮಾರ್ಗವಾಗಿತ್ತು ಅಷ್ಟೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೇ ವಿಭಿನ್ನ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ, ಮತ-ಪಂಥಗಳ ನಾನಾ ರೀತಿಯ ಪೋಷಣೆಯಿಂದ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಪ್ರಭುತ್ವ ತನ್ನ ದೈವೀ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು. ಈ ರೀತಿ ಅವೈದಿಕ ಹಾಗೂ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥಗಳಾದ ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ಕಾಪಾಲಿಕ, ಕಾಳಾಮುಖ, ಪಾಂಚರಾತ್ರ, ಶಾಕ್ತ ಪಂಥಗಳನೇಕವು ವಿಭಿನ್ನ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ದೈವೀ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವ ಪಾತ್ರ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದವು.

57. ಪಿ. ವಿ. ಕಾಣೆ, *ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಾಸ್*, ಸಂಪುಟ 3.

58. ನರೇಂದ್ರನಾಥ ಲಾ, *ಆಸ್ಪೆಕ್ಟ್ಸ್ ಆಫ್ ಏನ್ಶಿಯಂಟ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಪೊಲಿಟಿ*, ಗಿಯಾನ್ ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಹೌಸ್, ಡೆಲ್ಲಿ, 1986, (ಮರುಮುದ್ರಣ), 159ರಿಂದ. ಇಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಯಾಗಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ರಾಜಸೂಯ ಯಾಗದಿಂದ ರಾಜನು ಭೂಮಿ, ಆಕಾಶ ಹಾಗೂ ಸ್ವರ್ಗಗಳ ಅಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಗಳಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇತ್ತು. ವಾಜಪೇಯ ಯಾಗದ ಸಹಾಯದಿಂದ ಬೃಹಸ್ಪತಿ ಇಂದ್ರನಿಗೆ ಅಸುರರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಎಂಬ ಪುರಾಣ ಇದೆ. ಈ ಯಾಗದಿಂದ ರಾಜ ಪ್ರಜಾಪತಿಯ ಮೇಲಿನ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಗಳಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ನಿರೂಪಣೆ ಇತ್ತು. ಈ ಯಾಗಗಳೆಲ್ಲ ಅನೇಕ ಮಂತ್ರೋಕ್ತ ವ್ರತಗಳಿಂದ, ವಿಧಿಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ್ದು ವರ್ಷಾನುಗಟ್ಟಲೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು.

59. ಶಾತವಾಹನ ರಾಣಿ ನಾಯನಿಕಾ ಎಂಬುವಳು ವಿವಿಧ ಯಾಗಗಳ, ವ್ರತಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ನೀಡಿದ ದಾನವನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ನಾಣೇಘಾಟ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಈ ದಾನ ಇಪ್ಪತ್ತು ಸಾವಿರಕ್ಕೂ ಮೇಲ್ಪಟ್ಟು ಕಾರ್ಷಪಣಗಳು, ಸಾವಿರಾರು ಗೋವುಗಳು, ನೂರಾರು ಗಾಡಿ ಧಾನ್ಯಗಳು, ಗ್ರಾಮಗಳು ಮಂತಾದವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಈ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಯಾಗಗಳು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿವೆ: ಅಶ್ವಮೇಧ, ಆಂಗೀರಸ, ಅಗ್ನ್ಯಾಧೇಯ, ಅತಿರಾತ್ರ, ಅನಾರಂಭಣೀಯ, ಅಪ್ತೋರ್ಯಾಮ ಗವಾಮಯನ, ಗರ್ಗಾತಿರಾತ್ರ, ಛಂದೋಮಪವಮಾನತಿರಾತ್ರ, ತ್ರಯೋದಶರಾತ್ರ, ದಶರಾತ್ರ, ರಾಜಸೂಯ, ಸಪ್ತದಶಾತಿರಾತ್ರ ಮಂತಾದವು. ಈ ಶಾಸನದ ಕಾಲ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಮೊದಲನೆಯ ಶತಕದ ಮಧ್ಯಭಾಗ. ಇದು ರಾಜವಂಶಗಳು ವೈದಿಕ ಯಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಇರುವ ಒಂದು ಪ್ರಾಚೀನ ಶಾಸನ.

ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ದರ್ಮವನ್ನು ಪೋಷಿಸಿದ್ದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ರಾಜ ವಂಶಗಳ ಮೂಲವೂ ಖಂಡಿತ ಅವೈದಿಕವೇ. ನಂತರ ಇವರು ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರ ವಂಶಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರು, ಕ್ಷತ್ರಿಯರು ಎಂದೆಲ್ಲ ಕಥೆಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ರಾಜವಂಶವೊಂದು ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವಂಶವಾಗಿ ಬದಲಾಗುವಾಗ ವರ್ಣ ಧರ್ಮ ಆ ರಾಜವಂಶದ ಕ್ರಮಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಆ ರಾಜರು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವರ್ಣಧರ್ಮವನ್ನು ಪಾಲಿಸಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅದನ್ನು ಆತುಕೊಂಡಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದು ಪುರಾಣಗಳ ಹಾಗೂ ಮೂರ್ತಿಶಿಲ್ಪದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ.

ಒಬ್ಬ ಅಧಿಕೃತ ರಾಜನಿಗೆ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ ಸಂಸ್ಕಾರ ಆಗಿರಬೇಕು. ಅದೇ ರೀತಿ ಆ ರಾಜನ ಶಕ್ತಿವಲಯ ಆತ ವಿಭಿನ್ನ ಯಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದಂತೆಲ್ಲ ವ್ಯಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ರಾಜನ ದಂಡಯಾತ್ರೆ ಅಶ್ವಮೇಧ ಯಾಗದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ರಾಜನ ಐಹಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ದೈವಿಕತೆಯನ್ನು ಆರೋಪಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಈ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಂತ್ರೋಕ್ತ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ರಾಜನಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೈವಿಕ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಶಕ್ತಿ ಆರೋಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೊಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆ ಎಂದರೆ ರಾಜಸೂಯ ಯಾಗದ ವಿಧಿಗಳು.

ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ರಾಜರು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಯಾಗಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಸೂಯ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ರಾಜ ತನ್ನ ದಿಗ್ವಿಜಯವನ್ನು ಮುಗಿಸಿದ ನಂತರ ಆತನ ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಯ ವರ್ಧನೆಗೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ತೀರ ಧೀರ್ಘಾವಧಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕಾರ ಇದು. ಯಾಗದ ಕೊನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಹದಿನೇಳು ಬಗೆಯ ದ್ರವ್ಯಗಳಿಂದ ರಾಜನಿಗೆ ಅಭಿಷೇಚನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟರ ನಂತರ ಒಂದು ಹುಲಿ ಚರ್ಮವನ್ನು ಯಾಗ ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಹುಲಿ ಚರ್ಮದ ಮೇಲೆ ರಾಜ ವಿಷ್ಣುವಿನ (ತ್ರಿವಿಕ್ರಮನ) ಮೂರು ಹೆಜ್ಜೆಗಳನ್ನು ಇರಿಸುವ ವಿಧಿ ಇದೆ. ಈ ವಿಧಿ ನಡೆಯುವಾಗ ಪ್ರತೀ ಹೆಜ್ಜೆಗೂ 'ನೀನು ವಿಷ್ಣುವಿನ ವಿಕ್ರಮವನ್ನೇ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಿ' ಎಂದು ಸೂಚಿಸುವ ಮಂತ್ರಗಳಿವೆ. 'ಈ ರೀತಿ ಆಚರಿಸಿ ರಾಜ ಮೂರು ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ಏರಿದಾಗ ಸರ್ವಸ್ವವೂ ಆತನ ಕೆಳಗೆ ಬರುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ವಿವರಣೆ ಕೂಡ ಇದೆ.[60] ರಾಜ ಈ ರೀತಿ ಮೂರು ಲೋಕಗಳಿಗೂ ಮೇಲೆ ಏರುವುದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರನಾಗಿ ವೃತ್ರನನ್ನು ಹಾಗೂ ಇತರ ರಾಕ್ಷಸರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವಂತೆ ನಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ಇಂದ್ರ ತುರೀಯ ಎಂಬ ಆಚರಣೆ ಇದೆ. ಇಂದ್ರ ನಾಲ್ಕೂ ದಿಕ್ಕುಗಳ ರಾಕ್ಷಸರನ್ನು ಕೊಂದ ವಿಜಯೋತ್ಸವ ಎಂದು ಇದನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಇಂದ್ರ ತುರೀಯದಲ್ಲಿ ಅಪಮಾರ್ಗ ಹೋಮ ಎಂಬ ವಿಧಿ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರ ರಾಕ್ಷಸರನ್ನು ಅಗ್ನಿಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಕೊಂದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ 'ರಾಕ್ಷಸನ ಸಂಹಾರವಾಯಿತು' ಎಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಘೋಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ರಾಜ ತನಗೆ ಕೇಡನ್ನು ಬಗೆಯುವ ವೈರಿಯ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ತಿರುಗಿ ತರ್ಪಣ ನೀಡಿ ಆ ವೈರಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ಹಿಡಿದು 'ಇಂಥವನನ್ನು ನಾನು ಕೊಂದೆ' ಎಂದು ಘೋಷಿಸುತ್ತಾನೆ.[61] ಇಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರ ರಾಕ್ಷಸರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ರಾಜ ತನ್ನ ವೈರಿಗಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

---

60. *ಶತಪಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ* V, 4, 2, 6.

61. ಅದೇ, V, 2, 4, 20.

ದೇವಾಸುರ ಯುದ್ಧ ಒಂದು ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ರೂಪದಲ್ಲೂ ಮೂರ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ದೇವ ಎಂಬುದು 'ಸ್ವಪಕ್ಷ'ವಾಗಿಯೂ ರಾಕ್ಷಸ ಎಂಬುದು 'ಪರಪಕ್ಷ'ವಾಗಿಯೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಬಲಿಯ ಕಥೆಯಲ್ಲೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸ್ವಸಮರ್ಥನೆ ಇದೆ. ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ರಾಜ ತ್ರಿವಿಕ್ರಮವನ್ನು ನಟಿಸುವಾಗ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲೇ ಈ ವಿಧಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ವೈರಿಗಳನ್ನು ರಾಕ್ಷಸರ ಜೊತೆ ಹೋಲಿಸುವಾಗ ದೈವೀ ನಿಯಮದಲ್ಲಿ ಅವರ ಕ್ರಮಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆದು ತನ್ನದನ್ನು ಗಟ್ಟಿ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ರಾಕ್ಷಸ ರೂಪದ ವೈರಿಗಳನ್ನು ಮರ್ದಿಸಿ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಸುರಕ್ಷೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ನಂತರವೇ ರಾಜ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕಕ್ಕೆ ಅರ್ಹನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ರಾಜಸೂಯ ಯಾಗದಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕಕ್ಕೆ ಅರ್ಹನಾದ ರಾಜ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಮೂರು ಹೆಜ್ಜೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟು ಮೂರು ಲೋಕಕ್ಕೂ ಮೇಲೆ ಏರಿ ವಿಷ್ಣು ಪದವನ್ನೇ ಹೊಂದುವುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಧಿ ಉತ್ತರ ವೇದಕಾಲದ 'ರಾಜತ್ವ'ದ ವಿಕಾಸದಷ್ಟೇ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಉತ್ತರ ವೇದ ಕಾಲದ *ಶತಪಥ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ*ದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಈ ವಿವರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ವಿಷ್ಣುವಿನ 'ತ್ರಿವಿಕ್ರಮ' ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೌರ ನಿಯತಿಯನ್ನೇ ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಉತ್ತರ ವೇದಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ರಾಜತ್ವ' ಎಂದರೆ ಈ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅಂಶವೇ. ರಾಜರೆಲ್ಲ ವಿಷ್ಣುಸ್ವರೂಪಿಗಳೇ ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖಗಳೂ ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬರುವ ವಿಷ್ಣು ನಂತರದ ಪೌರಾಣಿಕ ವಿಷ್ಣುವಲ್ಲ. ಈ ವಿಷ್ಣು ಮೂರು ಲೋಕಗಳನ್ನೂ ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ಪ್ರಕಾಶ ತತ್ವ. 'ರಾಜತ್ವ' ಈ ತತ್ವದ ಒಂದು ಪ್ರಕಟ ರೂಪ. ಪೌರಾಣಿಕ ವಿಷ್ಣು ಅಧರ್ಮಿಗಳನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸುವ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಮಗ್ನನಾದವನು. ಪೌರಾಣಿಕ ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಇಂದ್ರ ಪದವಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಾಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಸುರರನ್ನು ಉಚ್ಚಾಟಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ 'ತ್ರಿವಿಕ್ರಮ' ಪೌರಾಣಿಕವಾಗಿ ಬಲಿ ಎಂಬ ಅಸುರನನ್ನು ಮೆಟ್ಟುವ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸ್ಮಾರ್ತ-ಪೌರಾಣಿಕ ರಾಜರಿಗೂ ತಮ್ಮ ದೈವೀ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿ, ವೈರಿಯ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಅಕ್ರಮಗೊಳಿಸುವ ಸಂಕೇತವಾಗಿ 'ತ್ರಿವಿಕ್ರಮ' ಪ್ರಸ್ತುತನಾಗಿದ್ದ. ಈ ತ್ರಿವಿಕ್ರಮನ ಮೂರ್ತಿಯ ಕಾಲ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಇರಲೇಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ವಿಕ್ರಮ ಎಂದರೆ ವೈರಿಯನ್ನು ಮರ್ದಿಸಿ ಸ್ವಕೀಯ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು. ಇಂಥ ತ್ರಿವಿಕ್ರಮ ಶಿಲ್ಪಗಳು ಗುಪ್ತೋತ್ತರ ಕಾಲದ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಿ ಸಂಕೇತಗಳಾದದ್ದು ಆ ಕಾಲದ ಸ್ಮಾರಕಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.[62]

ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ರಾಜನನ್ನು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ದೇವಾಂಶ ಸಂಭೂತನೆಂದೂ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ದೇವರೇ ಎಂದೂ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಸ್ಮಾರ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯ ರಾಜನನ್ನು ಅಷ್ಟ ದಿಕ್ಪಾಲಕರ ಅಂಶವನ್ನು ಹೊತ್ತವನು ಎಂದೋ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಇಂದ್ರ ಅಥವಾ ವಿಷ್ಣುವೇ ಎಂದೋ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.[63] ಅಂದರೆ ರಾಜನ ದೈವತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುವ ಬೇರೆ

62. ವೈದಿಕ ಸೌರ ಸಂಕೇತ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಅವತಾರ ಮೂರ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಸಂಕೇತ ಮಾಯವಾಗಿ ದೇವಾಸುರ ಸಂಕೇತ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತದೆ. ತ್ರಿವಿಕ್ರಮ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾಲನ್ನು ಎತ್ತಿ ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ಕಾಲ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ ಕಲಶವನ್ನು ಹಿಡಿದು ದಾನ ನೀಡುವ ಭಂಗಿಯಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ಜೊತೆ ಶುಕ್ರಾಚಾರ್ಯ ಕೂಡಾ ಇರುತ್ತಾನೆ. ತ್ರಿವಿಕ್ರಮನ ಸುತ್ತ ದೇವಲೋಕವೇ ನೆರೆದಿರುತ್ತದೆ. ತ್ರಿವಿಕ್ರಮ ಕಿರೀಟ, ಆಭರಣಗಳಿಂದ ಅಲಂಕೃತನಾಗಿ, ತನ್ನ ಕೈಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು 'ಕ್ಷತ್ರಿಯ' ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಾನೆ.

63. ಪಿ.ವಿ. ಕಾಣೆ, ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, 21ರಿಂದ. *ಮನುಸ್ಮೃತಿ* ರಾಜನಲ್ಲಿ ದಿಕ್ಪಾಲರ ಅಂಶ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. *ನಾರದಸ್ಮೃತಿ* ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಇಂದ್ರನೇ ರಾಜನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ವಾಯುಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅಂಶವನ್ನು ಹೊತ್ತು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯಿದೆ.

ಬೇರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನಾಗಿ ಈ ಮೇಲಿನ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ರಾಜತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಆಗುವಾಗ ರಾಜರ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವಾಗುವುದರಿಂದ ಅವರ ದೈವತ್ವದ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಕೂಡ ಆಗಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. 'ಚಕ್ರವರ್ತಿ ತಾನೇ ದೈವಾಂಶ ಸಂಭೂತನಾಗಿದ್ದರೆ, ಆತನ ಮಾಂಡಲಿಕರು ಕೇವಲ ದೇವತೆಗಳ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ' ಎಂಬ ವಿವರಣೆಗಳೂ ಇವೆ.[64]

ಆದರೆ ರಾಜರೆಲ್ಲರೂ ದೇವಾಂಶ ಸಂಭೂತರೆ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ 'ಅಲ್ಲ'ಎಂಬುದು ಸ್ಮೃತಿಗಳ ವಿವರಣೆ. ಶುಕ್ರನೀತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಧರ್ಮ (ವರ್ಣಧರ್ಮ)ಪರನಾದ ರಾಜ ಮಾತ್ರ ದೇವಾಂಶ ಸಂಭೂತ; ಉಳಿದ ರಾಜರೆಲ್ಲ ರಾಕ್ಷಸರು.[65] ಧರ್ಮಪರನಲ್ಲದ ರಾಜನನ್ನು ಪ್ರಜೆಗಳು ಕೊಂದರೂ ಪಾಪವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ನೀಡುತ್ತವೆ. ವೇಣನೆಂಬ ಅಧಾರ್ಮಿಕ ರಾಜನನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಕೊಂದು ಅವನ ಬಲಗೈಯನ್ನು ಕಡೆದಾಗ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಪರನಾದ ಪೃಥು ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಪೃಥುವಿನ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಗೆ ಪ್ರಸನ್ನನಾಗಿ ವಿಷ್ಣು ಆತನ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆ ಪೃಥುವಿನ ವಂಶಜರೇ ರಾಜರು ಎಂಬ ಕಥೆ ರಾಜತ್ವದ ಉಗಮದ ಕುರಿತು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ.[66]

ಈ ರೀತಿ ಪ್ರಜೆಗಳೆಲ್ಲ ರಾಜನಿಗೆ ಅಧೀನರಾಗಿ ಇರಬೇಕಾದರೆ ರಾಜನಿಗೆ ದೈವತ್ವ ಅಥವಾ ದೈವೀಕೃಪೆ ಇರಬೇಕು.[67] ಈ ದೈವತ್ವ ವರ್ಣಧರ್ಮಪರತೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಸಿದ್ಧಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಧರ್ಮಿರಾಜ ಎಷ್ಟೇ ಪ್ರಬಲನಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ದೇವಾಂಶ ಸಂಭೂತನಲ್ಲ. ಅಂಥ ರಾಜನನ್ನು ಮರ್ದಿಸುವುದು ಧರ್ಮ ಸಂಸ್ಥಾಪನೆಯ ಕಾರ್ಯವಾಗಿ ನೋಡಲ್ಪಡುತ್ತದೆ.

---

64. ಅದೇ, 25. ರಾಜನೀತಿ ಪ್ರಕಾಶದಿಂದ ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ: "ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ದೇವಾಂಶ ರೂಪ ಮಹಾರಾಜರಿಗೆ ಮಾತ್ರ. ನಾರದನಿಂದ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಧನದ ಮುಂತಾದ ಐದು ರೂಪಗಳು ಮಾಂಡಲಿಕ ಭೂಪರದು" (ಇಯಂ ಚ ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ದೇವಾಂಶರೂಪತಾ ಮಹಾರಾಜಸ್ಯೇವ । ಪಂಚರೂಪಾಣಿ. . . ಧನದಸ್ಯ ಚ ಇತೀಯಂ ನಾರದೋಕ್ತ ಪಂಚರೂಪತಾ ತು ಕಿಯನ್ಮಾಂಡಲಿಕಸ್ಯ ಭೂಪಸ್ಯ।)

65. ಅದೇ, *ಶುಕ್ರನೀತಿ* I, 70ರಿಂದ ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾರೆ: 'ಯೋ ಹಿ ಧರ್ಮಪರೋ ರಾಜಾ ದೇವಾಂಶೋನ್ಯಶ್ಚ ರಕ್ಷಸಾಮ್'

66. ಅ) ಅದೇ, 33. *ಮಹಾಭಾರತ,* ಶಾಂತಿಪರ್ವ, 59ನೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ ಕಥೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿಷ್ಣು ಪೃಥುವಿನ ದೇಹವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ "ಓ ರಾಜಾ, ಇನ್ನು ಯಾವ ಮನುಷ್ಯರೂ ನಿನ್ನ ಆಜ್ಞೆಗೆ ವಿರುದ್ಧ ಹೋಗಲಾರರು" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಆ) ಫ್ರೆಡ್ರಿಕ್ ಎಮ್. ಆಶರ್, ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, 55-56. ದೇವತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ರಾಜನನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ದೃಷ್ಟಾಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾರತೀಯ ಶಿಲ್ಪಗಳಲ್ಲೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಇವೆ. ಗುಪ್ತ ಹಾಗೂ ಚಾಲುಕ್ಯ ಕಾಲದ ವರಾಹ ಶಿಲ್ಪಗಳನ್ನು ಲೇಖಕರು ಶಾಸನಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಹೀಗೆ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾರೆ.

67. ಪಿ. ವಿ. ಕಾಣೆ, ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು. *ಮಹಾಭಾರತ* ಶಾಂತಿಪರ್ವ, 59-139ರಲ್ಲಿ 'ದೇವಾಂಶಸಂಭೂತತೆಯಲ್ಲದೇ ಬೇರೆ ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ತಾನೆ ಜನರು ರಾಜನ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ? ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಇದೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿರೂಪಣೆಯಾದರೂ ರಾಜನಿಗೆ ದೈವಾಂಶ ಅಥವಾ ದೈವೀಕೃಪೆ ಇದೆ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸುವ ಜರೂರು ಎಲ್ಲ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಇತ್ತು. ಜನರ ದೈನಂದಿನ ಜೀವನವನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಮಳೆ, ಬೆಳೆ, ರೋಗ, ನೈಸರ್ಗಿಕ ವಿಕೋಪಗಳು ಮುಂತಾದವೆಲ್ಲ ಒಂದು ದೈವೀ ನಿಯಮದ ಅಂಗಗಳಾಗಿ ತೀರ ಆದಿ ಅವಸ್ಥೆಯಿಂದಲೂ ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜಗಳಿಗೆ ಗೋಚರಿಸಿದೆ. ಯೋಗ್ಯ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಹಾಗೂ ನಿಸರ್ಗದ ವ್ಯಾಪಾರ ಸುಸಂಬದ್ಧವಾಗಿದ್ದು ಅಯೋಗ್ಯ ರಾಜನ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ದೈವೀ ಪ್ರಕೋಪದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗ ನಿಯಮ ಏರುಪೇರಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ತೀರ ಜಾನಪದ ಮಟ್ಟದ ಲೋಕಜ್ಞಾನದಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಈ ರೀತಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ನಿಸರ್ಗ ಧರ್ಮಕ್ಕೂ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ. ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯ ತನ್ನ 'ಧರ್ಮ'ವನ್ನು ರಾಜ್ಯ ಧರ್ಮವನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಉಳಿದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೂ ಇದೇ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿವೆ.

ಆದರೆ ಈ ಧರ್ಮ ಸಂಸ್ಥಾಪನೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಒಂದು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ರಾಜರ ದಿಗ್ವಿಜಯದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ.[68] ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿನ ರಾಜನ ವಿಕ್ರಮ ಜಾಸ್ತಿಯಾದಂತೆಲ್ಲ ದೈವೀ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಆತನ ಕ್ರಮಬದ್ಧತೆ ಕೂಡ ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಪದವಿಗೆ ಏರಿದ ರಾಜ ದೈವಾಂಶ ಸಂಭೂತನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ರಾಜ ಐಹಿಕವಾಗಿ ತನ್ನ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಂತೇ ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಕೂಡ ಅರ್ಹತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸುತ್ತ ಬರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ರಾಜತ್ವ ಒಂದೇ. ಧರ್ಮ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ರಾಜತ್ವವೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ರಾಜನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಲವೂ ಒಂದು ಐಹಿಕ ಬಲವೇ. ಈ ರೀತಿ ರಾಜನ ದೇವಾಂಶ ವರ್ಧನೆಗಾಗಿ ಆಗಾಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಆತ ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕೆಂಬುದು ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ನಿರ್ದೇಶನ. ಒಬ್ಬ ರಾಜ ಪರರಾಜರ ಮೇಲೆ ದಂಡೆತ್ತಿ ಹೋಗಿ ಅವರನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ ಸಾರ್ವಭೌಮತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆ 'ಅಶ್ವಮೇಧ' ಯಾಗದ ರೂಪದಲ್ಲಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಅದು ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ರಾಜರನೇಕರು ತಾವು ಅಶ್ವಮೇಧ ಯಾಗ ಮಾಡಿದವರೆಂದು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ರಾಜರಿಗೆ ಈ ರೀತಿ ದಾಖಲಿಸುವ ಜರೂರು ಇತ್ತೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಭೂಲೋಕದ ಆಳ್ವಿಕೆ ಹಾಗೂ ದೇವಲೋಕದ ಆಳ್ವಿಕೆ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪು ತಳೆಯುತ್ತವೆ. ಭೂಲೋಕದ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಸೇರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೂ ಮೇಲಿನ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವ ಬೆಳೆದಂತೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೈವೀ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಒಗ್ಗೂಡಿಸುವ 'ಸರ್ವಶಕ್ತ' ದೇವತೆಯ ಕಲ್ಪನೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಪೂಜಾರಾಧನೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಕೆಳಗಿನ ಲೋಕದ ನಿಯತಿಯನ್ನು ಕಾಯುವ, ದುಷ್ಟರನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸುವ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಈ ಆದಿಶಕ್ತಿ ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಭೂಲೋಕದ ಸಾರ್ವಭೌಮ ತನ್ನ ಸಾಮಂತರನ್ನು ದಂಡಿಸುವ ದೈವೀಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದರ ಜೊತೆ ತಳಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವತೆ ಹಾಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರಬದ್ಧ ರಾಜ ಇಬ್ಬರೂ ಒಂದೇ ಧರ್ಮವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಯುವವರು. ಅಧರ್ಮವನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಿ ದೇವತೆ ಹಾಗೂ ರಾಜ ಇಬ್ಬರ ಕೈಯಲ್ಲೂ 'ದಂಡ' ಇರುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಇರಬೇಕು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ರಾಜ್ಯಗಳ ಅಧಿಕಾರ ನೆಲೆಯೂರಿದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಚಿರಕಾಲ ಬಾಳುವ ಶಿಲಾಮಯ ದೇವಾಲಯಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾದವು. ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ದೇವಾಲಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

68. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ರಾಜ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕುರಿತು ಕೇವಲ ಸ್ಮಾರ್ತ ಪೌರಾಣಿಕ ಹಾಗೂ ಅರ್ಥನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನೇ ನೆಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಣ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸ್ಮಾರ್ತ-ಪೌರಾಣಿಕ ರಾಜತ್ವ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನದಲ್ಲಿನ ಏಕಮೇವಾದ್ವಿತೀಯ ರಾಜತ್ವ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲ. ರಾಜತ್ವದ ನಿರ್ಮಾಣ ಹಾಗೂ ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಅಂಶಗಳು ಹಲವಾರು ಇದ್ದಿರಬಹುದು. ವೈದಿಕ, ವೈಷ್ಣವ, ಶೈವ, ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಮುಂತಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ಅವುಗಳ ಉಪ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪೋಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದವು. ವಿಜಯನಗರ ರಾಜರು 'ಹಿಂದೂರಾಯ ಸುರತ್ರಾಣ (ಸುಲ್ತಾನ)' ಎಂಬ ಬಿರುದನ್ನು ಧರಿಸಿದ್ದರು. ಈ ರೀತಿ 'ಸುಲ್ತಾನ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಭಾವವಾಗಿ ಭಾರತದ ರಾಜತ್ವ' ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ರಾಜ ನಿಜವಾಗಿ ಯಾವ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದ ಎಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿಯಲು ಕೇವಲ ಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಶಕ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತೀಯ ರಾಜತ್ವದ ಕುರಿತು ಇರುವ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಬಹುಪಾಲು ಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ಇವೆ. ಈ ಕುರಿತು ಒಂದು ಚರ್ಚೆಗೆ ನೋಡಿ ಬರ್ಟನ್ ಸ್ಟೈನ್, ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, 47-52.

7. ದೇವಾಲಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ

ಗುಪ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ಮಾರ್ತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ರಾಜತ್ವದ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಬದಲಾವಣೆಯಾಯಿತು. ಅದೆಂದರೆ ಗುಪ್ತಪೂರ್ವಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿಗಳು ರಾಜನ ದೈವೀ ಕಳೆಯನ್ನು ವರ್ಧಿಸುವ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾಗಿದ್ದರೆ ಗುಪ್ತಕಾಲದ ನಂತರ ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆ ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿಗಳ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗಳಿಸುತ್ತ ಬರುತ್ತದೆ.[69] ದೇವತಾ ಮೂರ್ತಿಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ ದೇವಾಲಯಗಳು ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವತಾ ಮೂರ್ತಿಗಳ ವಿಕಾಸ ದೇವಾಲಯ ಪೂಜೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ರೀತಿ ದೇವತಾ ಮೂರ್ತಿಗಳ ಶಿಲ್ಪಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಪೂಜಾ ಮಂದಿರಗಳು ಬೌದ್ಧ ಹಾಗೂ ಜೈನ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವದಿಂದಲೇ ಪ್ರಚಲಿತದ್ದವು. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕದ ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಗ್ರೀಕ, ಶಕ ಹಾಗೂ ಕುಷಾಣ ರಾಜರು ಈ ಪೂಜಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮಂದಿರಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ, ಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೆತ್ತಿಸುವ, ತಮ್ಮ ನಾಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಪೋಷಿಸಿದ್ದವು ಹಾಗೂ ಆ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಗಟ್ಟಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಗುಪ್ತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ಮಾರ್ತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ರಾಜ್ಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದೇವಪೂಜೆಯನ್ನು ಪೋಷಿಸಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮೂರ್ತಿಲೋಕವನ್ನು ರಾಜ್ಯದ ತುಂಬ ಪ್ರಸಾರಮಾಡಿತು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ತಂತ್ರ ಎಂಬಂತೇ ಕೆಲ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ.[70] ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿ ಏನೇ ಇದ್ದರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆ ಮಾತ್ರ ರಾಜ್ಯದ ಅಧಿಕಾರದ ಒಂದು ನೆಲೆಯಾದದ್ದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರದ ರಾಜ್ಯಗಳು ಅಸಂಖ್ಯ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಹಳ್ಳಿ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಸಿ ಪೋಷಿಸಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ರಾಜರು, ಸಾಮಂತರು, ಊರೊಡೆಯರು, ಶ್ರೀಮಂತ ವರ್ತಕರು, ಹಾಗೂ ಇತರ ದಾನಿಗಳು ಧನಸಹಾಯ ನೀಡಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದರು. ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಯಾರೇ ಕಟ್ಟಿಸಲಿ, ಯಾರೇ ಪೋಷಿಸಲಿ, ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಪರಿಭಾಷೆ ಈ ಮೂಲಕ ಗಟ್ಟಿಯಾದದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ದೇವಾಲಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರಾಜ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

ಜನಪ್ರಿಯ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ರಾಜ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ರಾಜ್ಯಗಳ ಒಂದು ನೀತಿಯಾಗಿತ್ತು.[71] ಹಾಗಾಗಿ ಆ ಕಾಲದ ರಾಜವಂಶಗಳ ಖಾಸಗಿ ವಿಧೇಯತೆ

---

69. ಬಿ.ಡಿ. ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ''ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಪ್ರೊಸೆಸ್ ಎಂಡ್ ಸ್ಟ್ರಕ್ಚರ್ ಆಫ್ ಪಾಲಿಟಿ ಇನ್ ಅರ್ಲಿ ಮಿಡೀವಲ್ ಇಂಡಿಯಾ ಪ್ರಾಬ್ಲೆಮ್ ಎಂಡ್ ಪರ್‌ಸ್ಪೆಕ್ಟಿವ್,'' ಅಧ್ಯಕ್ಷೀಯ ಭಾಷಣ, ಇಂಡಿಯನ್ ಹಿಸ್ಟರಿ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ 44ನೇ, ಅಧಿವೇಶನ, 1983, 8. ಜನಸಮೂಹವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಧಾನಗಳಿಗಿಂತ 'ಭಕ್ತಿ' ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿತ್ತು. ದೇವಾಲಯಗಳು ಈ ಭಕ್ತಿಯ ಕೇಂದ್ರಗಳಾದವು. ರಾಜರಿಗೆ ದೇವಾಲಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪೋಷಣೆಯಿಂದ ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದೈವೀ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಕೊಂಡಿ ಏರ್ಪಡುತ್ತಿತ್ತು: (1) ದೇವಾಲಯದ ದೇವತೆಯ ಜೊತೆಗೇ ರಾಜನು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವುದು; (2) ಮಾನುಷೀ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಒಂದು ಕೇಂದ್ರ ದೇವತೆಗೆ ಅರ್ಪಿಸುವ ಮೂಲಕ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಬಲ ದೇವತೆಯ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯರ ಮಧ್ಯದ ಒಂದು ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದು.

70. ಪಿ. ವಿ. ಕಾಣೆ, ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, 1984, ಸಂಪುಟ II, ಭಾಗ II, 718.

71. ಬಿ.ಡಿ. ಚಟ್ಟೋಪಾಧ್ಯಾಯ, ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, 7-9. 'ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಅಧಿಕಾರ ದೈವೀ ಪ್ರಭುತ್ವದಿಂದ ಕ್ರಮಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿತ್ತು ಹಾಗೂ ದೈವೀ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮನುಷ್ಯ ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ತನ್ನ ಪೋಷಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾಗಿತ್ತು' ಎಂದು ಲೇಖಕರು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಪವಿತ್ರ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸಲಾದ ಯಾವುದೇ ದೈವೀ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನಾದರೂ ರಾಜ್ಯ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಪೋಷಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ರೀತಿ ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ, ಜೈನ, ಬೌದ್ಧ ಹಾಗೂ ಅನೇಕ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪೂಜೆ, ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥಗಳೆಲ್ಲ ರಾಜ್ಯದ ಪೋಷಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದವು.

ಯಾವ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೇ ಇದ್ದರೂ, ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಪೋಷಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ನೀತಿಯನ್ನು ಮೌರ್ಯ ಅಶೋಕನ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮೂರ್ತಿ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಉಗಮವಾಯಿತು. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮೂರ್ತಿ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದವು. ಮೊದಲು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಈ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಜೈನ ಹಾಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೂ ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಿ ರಾಜ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಾದವು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಒಂದು ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಗಳ, ವರ್ಣಗಳ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ವರ್ಣಧರ್ಮದ ತರತಮದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿದವು. ಹಾಗಾಗಿ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ, ಅದನ್ನು ಗಟ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ವಿಭಿನ್ನ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಲು ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಇದ್ದವು. ಮಧ್ಯಕಾಲದ ನಂತರವೂ ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಮುಂದುವರಿದಂತೆಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮಾದರಿಗಳು ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಪುನರುತ್ಪಾದಿಸುತ್ತಾ ಬೆಳೆದವು.

ವಿಭಿನ್ನ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ಪೋಷಕರು ಕಟ್ಟಿಸಿದರೂ ರಾಜ್ಯ ಹಾಗೂ ರಾಜ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಆ ಪುಣ್ಯ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರಸ್ತುತತೆ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವೆಂದರೆ 'ದಾನ ಶಾಸನ'ಗಳು. ದಾನಿಗಳು ಯಾರೇ ಇರಲಿ ಅವರು ಕೊರೆಸಿದ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪ್ರಥಮವಾಗಿ ಸಾರ್ವಭೌಮ, ನಂತರ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಆತನ ಕೆಳಗಿನ ಶ್ರೇಣಿಗಳ ರಾಜರು ಹಾಗೂ ಆಳರಸರು ಇವರ ಉಲ್ಲೇಖ ಇರುತ್ತದೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯಗಳಿಗೆ ದಾನ ದತ್ತಿಗಳನ್ನು ನೀಡುವುದು ಪುಣ್ಯಕಾರ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಈ ಪುಣ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಜನೂ ಒಂದು ಪಾಲನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ. ವೈದಿಕ ಯಜ್ಞ ಯಾಗಾದಿಗಳ ಬದಲು ದಾನ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ರಾಜರ ಮುಖ್ಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು.[72] ಈ ರೀತಿ ದೇವಾಲಯಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳನ್ನು ದಾನ ನೀಡುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ರಾಜ್ಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬೆಂಬಲ ನೀಡಿತ್ತು. ಯಾವ ರೀತಿ ವೇದೋತ್ತರ ಕಾಲದ ರಾಜರು ತಾವು ಮಹಾಯಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದೇವೆಂದು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾರೋ ಅದೇ ರೀತಿ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ರಾಜರು ತಾವು ಕಟ್ಟಿಸಿದ ದೇವಾಲಯಗಳ ಕುರಿತು ಸಾರಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ.[73] ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ರಾಜರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಶಕ್ತಿ ವೈಭವವನ್ನು ಮೆರೆಯಲಿಕ್ಕೆ ದೇವಾಲಯಗಳೂ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾಗಿದ್ದವು. ತಮ್ಮ ಆರಾಧ್ಯ ದೇವತೆಗೆ ಅತೀ ದೊಡ್ಡದಾದ ಹಾಗೂ ಸುಂದರವಾದ ದೇವಾಲಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವ ಕನಸನ್ನು ಹಲವು ರಾಜರು ಹೊತ್ತಿದ್ದರು. ಹಾಗಾಗಿ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಶಿಲ್ಪಕಲೆ, ಹಾಗೂ ವಾಸ್ತುಕಲೆಗಳ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯನ್ನು ತಲುಪುವ ಬಹುಪಾಲು ದೇವಾಲಯಗಳೆಲ್ಲ ರಾಜರ ನೆಲೆವೀಡಿನಲ್ಲೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಬಾದಾಮಿ, ಐಹೊಳೆ, ಪಟ್ಟದ ಕಲ್ಲು, ಕಾಂಚಿ, ತಂಜಾವೂರು, ಬೇಲೂರು, ಹಳೆಬೀಡು, ಭುವನೇಶ್ವರ, ಖಜುರಾಹೋ ಮುಂತಾದೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಾರಾಜರೇ ಸ್ವತಃ ಪೋಷಿಸಿದ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು

---

72. ಬರ್ಟನ್ ಸ್ಟೈನ್, ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, 30-45. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ರಾಜತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲವ ಹಾಗೂ ಚೋಳರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದಾನದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಆಳರಸರನ್ನು ಸಾರ್ವಭೌಮರು ತಮ್ಮ ಆಳ್ವಿಕೆಯೊಳಗೆ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ದಾನ ಶಾಸನಗಳು ಅಧಿಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಲೇಖಕರ ಪ್ರಕಾರ ಮಹಾರಾಜನ ರಿಚ್ಯುಅಲ್ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಈ 'ದಾನ' ಹಾಗೂ 'ಶಾಸನ' ಗಟ್ಟಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ.

73. ದೇವಾಂಗನಾ ದೇಸಾಯಿ, "ಆರ್ಟ್ ಅಂಡರ್ ಫ್ಯೂಡಲಿಸಂ ಇನ್ ಇಂಡಿಯಾ," *ದಿ ಇಂಡಿಯನ್ ಹಿಸ್ಟಾರಿಕಲ್ ರಿವ್ಯೂ*, 1, 1 (1974). ಇದೊಂದು ಭಾರತೀಯ ಫ್ಯೂಡಲ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ತಾವೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ವೈಭವದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದ ಈ ಆಳರಸರು ಇಂಥ ದೇವಾಲಯಗಳ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿಪರಸ್ಪರ ಸ್ಪರ್ಧಿಗಿಳಿದಿದ್ದರು.

ಕಟ್ಟಿಸುವ ಉತ್ಸಾಹ ಮಾಂಡಲಿಕ ಅರಸರು ಹಾಗೂ ಆಳರಸರಲ್ಲೂ ಅಷ್ಟೇ ಇತ್ತು. ಇಂಥ ಅರಸರು ತಮ್ಮ ಮೇಲಿನ ಮಹಾರಾಜರನ್ನೇ ಸರಿಗಟ್ಟಿಸಲು ದೇವಾಲಯಗಳ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಧಿಸಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸುಂದರ ದೇವಾಲಯಗಳು ನಾಮಾವಶೇಷವಾಗಿರುವ ಇಂಥ ಅನೇಕ ಆಳರಸರನ್ನು ಹೆಸರಿಸುತ್ತವೆ.[74]

ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ದೇವಾಲಯಗಳಿಗೆ ಪೂಜಾರಾಧನೆಯ ಮಹತ್ವದ ಜೊತೆಗೇ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಆರ್ಥಿಕ ಮಹತ್ವವೂ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.[75] ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯವೂ ಒಂದು ಅಧಿಕಾರ ಸ್ಥಾನವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ದೇವಾಲಯ ಶಿಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ದೇವಲೋಕದ ತರತಮ ಮೂರ್ತವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಮನುಷ್ಯ ಲೋಕದ ತರತಮವೂ ದೈವೀ ನಿಯಮವಾಗಿ ದೇವ ಭಯದ ನೆರಳಿನಲ್ಲಿ ರಕ್ಷಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೇವಾಲಯಗಳು ವರ್ಣಧರ್ಮ ದೃಷ್ಟಾಂತವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಸ್ಥಳಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಈ ದೇವಾಲಯ ಸಂಸ್ಥೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಮಾಜದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಿದರ್ಶಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಹಾಗೂ ಆ ಕುರಿತು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸುವ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿತ್ತು. ರಾಜ್ಯದ ಇತರ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಆಳುವ ಮತ್ತು ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜನರ ಮಧ್ಯೆ ಹೇಗೇ ವ್ಯವಹಾರ ನಡೆದರೂ ದೇವಾಲಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರಬದ್ಧತೆ ಆಯಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಕಾಯಲ್ಪಡುತ್ತಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ಆಯಾ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಸೃಜಿಸಿದ ದೇವನೇ ಅಂಥ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತಿದ್ದ. ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ದೇವಾಲಯಗಳು ತೀರ್ಥಕ್ಷೇತ್ರಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆದವು. ಪುರಾಣಗಳು ಇಂಥ ಅಸಂಖ್ಯ ತೀರ್ಥ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಮಹಾತ್ಮೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಶೂದ್ರ ಸಮಾಜವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ದಾನ, ಧರ್ಮ, ತೀರ್ಥಕ್ಷೇತ್ರ ಪರ್ಯಟನ ಮುಂತಾದ ಜನಪ್ರಿಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಪುರಾಣಗಳು ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

8. ರಾಜಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ದೈವಭಕ್ತಿ

ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ರಾಜ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಸೆಯುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಮೂಲಕ ನಡೆದಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ದೇವಾಲಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಒಂದು ರಾಜ್ಯಶಕ್ತಿಗೆ, ರಾಜ್ಯದ ಅಧಿಕಾರ ರಚನೆಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಿಧೇಯತೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಮಾಡುವ

74. ಎಸ್. ಶೆಟ್ಟರ್, *ದಿ ಹೊಯ್ಸಳ ಟೆಂಪಲ್ಸ್, ಇನ್‌ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಟ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಆರ್ಟ್ ಹಿಸ್ಟರಿ* ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಧಾರವಾಡ, 1992. 2ನೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಹೊಯ್ಸಳ ರಾಜರ ಹಾಗೂ ಆಳರಸರ ದೇವಾಲಯ ನಿರ್ಮಾಣದ ಕುರಿತು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೊಯ್ಸಳ ರಾಜ್ಯದ ಬಹುಪಾಲು ದೇವಾಲಯಗಳು ಸ್ಥಾನಿಕ ಆಳರಸರಿಂದಲೇ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿ ಅವುಗಳ ದಾನ ಶಾಸನಗಳು ಹೊಯ್ಸಳ ಮಹಾರಾಜರಿಂದ ಅನುಮೋದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದವು. ಸೋಮನಾಥಪುರ, ಅಮೃತಾಪುರ, ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ, ಕುಬಟೂರು, ಇಟಗಿ ಮುಂತಾದೆಡೆಗಳಲ್ಲಿನ ಭವ್ಯ ದೇವಾಲಯಗಳು ಇಂಥ ಅರಸರ ನಿರ್ಮಾಣಗಳೇ.

75. (ಅ) ಡಿ. ಎನ್. ಝಾ, "ಟೆಂಪಲ್ಸ್ ಎಸ್ ಲ್ಯಾಂಡೆಡ್ ಮ್ಯಾಗ್ನೆಟ್ಸ್ ಇನ್ ಅರ್ಲಿ ಮಿಡೀವಲ್ ಸೌಥ್ ಇಂಡಿಯಾ," *ಇಂಡಿಯನ್ ಸೊಸೈಟಿ ಹಿಸ್ಟಾರಿಕಲ್ ಪ್ರೋಬಿಂಗ್ಸ್* (ಸಂಪಾದಕರು, ಆರ್. ಎಸ್. ಶರ್ಮಾ), ಪೀಪಲ್ಸ್ ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಹೌಸ್, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ, 1984, (ಮೂರನೆಯ ಆವೃತ್ತಿ), 202-217. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯಗಳ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಹತ್ವದ ಕುರಿತು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಆ) ಬರ್ಟನ್ ಸ್ಟೈನ್, ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, 68-69. ಇಲ್ಲಿ ತಿರುಪತಿ ದೇವಾಲಯದ ಆರ್ಥಿಕ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸಾಧನವಾಗಿ ಮಹತ್ವ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.[76] ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ದೇವಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾದ 'ಭಕ್ತಿ' ಭಾವ ಹಾಗೂ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ತಾದಾತ್ಮ್ಯ' ನಿರ್ಣಾಯಕ ಸ್ಥಾನ ವಹಿಸಿದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಭಕ್ತಿಯ ಕುರಿತು ವಿವೇಚಿಸುವಾಗ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗಳ ಎರಡೂ ಮುಖಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಡದಿದ್ದರೆ ಗೊಂದಲ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಎರಡನ್ನೂ 'ಭಕ್ತಿ' ಭಾವ ಹೊಂದಿದೆ.[77] ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಭಕ್ತಿ' ಹೇಗೆ ಒಂದು ರಾಜ್ಯದ ಅಧಿಕಾರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನವರಿಗೆ ಕೆಳಗಿನವರು ತೋರಿಸುವ ವಿಧೇಯತೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ.

ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ಅಧಿಕಾರ ಸಂಬಂಧ ಭಕ್ತಿಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ.[78] ಇಲ್ಲಿ ಮಹಾರಾಜಾಧಿರಾಜನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಊರೊಡೆಯನವರೆಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ಮೇಲಿನವರ ಭಕ್ತರೇ. ಮಹಾರಾಜಾಧಿರಾಜನಿಗೆ 'ದೇವ'ನೇ ಸ್ವಾಮಿ. 'ದೇವ'ನೇ ಆತನಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸುವವನು. ಹಾಗಾಗಿ ಭೂಲೋಕದ ಸಾರ್ವಭೌಮ ತಾನು ಪರಮ ಭಾಗವತ, ಪರಮ ಮಾಹೇಶ್ವರ ಎಂದೆಲ್ಲ ಬಿರುದು ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮಹಾರಾಜಾಧಿರಾಜನು ತನ್ನ ಕೆಳಗಿನ ಮಾಂಡಲಿಕರಿಗೆ ದೇವಾಂಶಸಂಭೂತನಾಗಿ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅಂಥ ಕೆಳಗಿನ ಅರಸರು ತಮ್ಮನ್ನು ಸಾರ್ವಭೌಮನ ಪಾದಾನುಧ್ಯಾತರು, ಪಾದಪದ್ಮೋಪಜೀವಿಗಳು, ಪಾದಪಿಂಡೋಪಜೀವಿಗಳು ಎಂದೆಲ್ಲ ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಒಳಗಾದ ಮಕ್ಕಳು ತಂದೆಯ ಹಾಗೂ ಅಣ್ಣಂದಿರ, ಸ್ತ್ರೀಯರು ಗಂಡಂದಿರ ಪಾದಪದ್ಮೋಪಜೀವಿಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತಾರೆ. ಸಾರ್ವಭೌಮನ ಪಾದಕ್ಕೆ ತಲೆಯನ್ನು ತಾಗಿಸಿ ತಮ್ಮ ವಿಧೇಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಈ ಸಮಾಂತರದಲ್ಲಿತ್ತು. ಪಾದವನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದು, ಸೇವಿಸುವುದು ಮುಂತಾದ ವಿಧಿಗಳು ವಿಷ್ಣುಪಾದ, ಬುದ್ಧಪಾದಗಳ ಪೂಜೆಯಂತೆಯೇ ದೇವಾಂಶ ಸಂಭೂತರ ಪಾದಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುವಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಪಾದ ತೊಳೆಯುವುದು ಅಥವಾ ಪಾದ್ಯ 'ದೇವ'ರ, ರಾಜರ, ಸ್ವಾಮಿಗಳ ಉಪಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿ

---

76. ಬರ್ಟನ್ ಸ್ಟೈನ್, ಅದೇ, 25-27. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶೈವ ಹಾಗೂ ವೈಷ್ಣವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಮಾಡುವ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸುತ್ತವೆ. ಲೇಖಕರು ಈ ಕುರಿತು ಇರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕುರಿತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಶವನ್ ವೇಲೂಥಟ್ ("ದಿ ಟೆಂಪಲ್ ಬೇಸ್ ಆಫ್ ದಿ ಭಕ್ತಿ ಮೂವ್‌ಮೆಂಟ್ ಇನ್ ಸೌಥ್ ಇಂಡಿಯಾ," *ಎಸ್ಸೇಸ್ ಇನ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಆರ್ಟ್, ರಿಲಿಜನ್ ಎಂಡ್ ಸೊಸೈಟಿ*, ಸಂಪಾದಕರು ಕೃಷ್ಣ ಮೋಹನ ಶ್ರೀಮೌಳಿ ಮನಿಶಿರಾಮ ಮನೋಹರಲಾಲ, ಡೆಲ್ಲಿ,1987)ದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಎಂಬ ಕ್ಲೀಷೆಗಳನ್ನು ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಡಿ. ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ, ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು. ಅವರು ಮೊದಲನೇ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಭಗವದ್ಗೀತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಧೇಯತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಲು ಭಕ್ತಿಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

77. ಭಕ್ತಿ ಚಳವಳಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಒಂದು ಏಕಮುಖ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೇ ಭಕ್ತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಾತ್ರವೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ನೀತಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಆ ಕುರಿತು ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಪ್ರವೃತ್ತಿಸುವಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಗೆ ಇರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕರು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಮಾನಸಿಕ ಸಿದ್ಧತೆಯನ್ನು ನೀಡುವುದರ ಜೊತೆಗೇ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಮನೋಸ್ಥೈರ್ಯವನ್ನೂ ಭಕ್ತಿಭಾವ ನೀಡಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಭಕ್ತಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಭೂಲೋಕದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಆಯಾ ದೇವತೆಯ ಅಧೀನದಲ್ಲಿರುವ ಸಂಗತಿ. ಹಾಗಾಗಿ ಆ ದೇವತೆಯ ಕುರಿತಾದ ಭಕ್ತಿ ಈ ಅಧೀನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲು ನೈತಿಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

78. ಆರ್. ಎಸ್. ಶರ್ಮ, ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು 1980, 77-80ರ ಇಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತು ಇರುವ ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ 'ಸ್ವಾಮಿ' ಹಾಗೂ 'ದಾಸ'ನ ಸಂಬಂಧ ದೇವಲೋಕ ಹಾಗೂ ಮರ್ತ್ಯಲೋಕಗಳೆರಡನ್ನೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬೆಸೆಯುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾಮಿ-ದಾಸ ಎಂಬ ಅಧಿಕಾರ ಸಂಬಂಧ ಮೂಲತಃ ಇರುವ ನಿಯತಿಯಾಗಿ ಭಕ್ತಿ ಅಥವಾ ವಿಧೇಯತೆಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಧರ್ಮವಾಗಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ.

ಈ ಪ್ರಕಾರ ರಾಜಭಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ದೈವ ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. 'ಭಕ್ತಿ'ಭಾವ ದೈವಾಂಶ ಆರೋಪಿತವಾದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇರಬೇಕಾದ ಗುಣ. 'ಭಕ್ತಿ' ಭಾವ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪೂಜಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿಯತಿಗೇ ದ್ರೋಹ ಬಗೆದಂತೇ ಹಾಗೂ ಆ ಮೂಲಕ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ದ್ರೋಹ ಬಗೆದಂತೇ ಎಂದು ರಾಜ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಒಂದು ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ವಿಧೇಯವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿವರ್ತನೆ ಒಂದು ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಇರುವುದರಿಂದ ಒಂದು ಸಂಕೀರ್ಣ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಗಳು ಹಾಗೂ ಪೂಜಾ ಪಂಥಗಳು ಉಚ್ಛ್ರಾಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಲು ಒಂದಲ್ಲಾ ಒಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪೋಷಣೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪೋಷಣೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಮಾಜ ಉಚ್ಛ್ರಾಯ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬಂದದ್ದನ್ನು ಸೂಚಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕುಲವೊಂದು ಕ್ಷತ್ರಿಯ ರಾಜವಂಶವಾಗಿ ಬೆಳೆದದ್ದನ್ನು ಸೂಚಿಸಬಹುದು. ಈ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಿಧೇಯತೆ ರಾಜ್ಯದ ವಿಧೇಯತೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ, ದೇವತೆ ರಾಜ್ಯದ ದೇವತೆಯ ಅಂಶವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವೈಭವದ ಪ್ರತೀಕಗಳಾದ ಶಿಲಾಮಯ ದೇವಾಲಯ, ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳು, ರಾಜ್ಯ ಪೋಷಿತ ಉತ್ಸವಗಳು ಹಾಗೂ ಉಪಚಾರ ಗಳು, ಅಂಗಭೋಗ-ರಂಗಭೋಗಗಳು, ದೇವರ ಸೇವೆಯನ್ನು ಸದಾ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ವಿಭಿನ್ನ ಶ್ರೇಣಿಯ ಪರಿಚಾರಕರು, ಛತ್ರ, ಪಾಲಕಿ, ಸಿಂಹಾಸನ, ಚಾಮರ, ವಾದ್ಯ ಮುಂತಾದ ರಾಜ ಲಾಂಛನಗಳು — ಈ ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ರಾಜ್ಯಶಕ್ತಿ ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರ ಹಾಗೂ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ದೇವತೆಯ ಮೂಲಕ ಹೇರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪುರಾಣಗಳು ತಮ್ಮ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಬದಲಾವಣೆ ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಉತ್ಕರ್ಷದ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿ ಕೂಡ ಕಾಣಿಸಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುತ್ತ ಆ ರೂಪದಲ್ಲೇ ಪೋಷಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಶಿಲಾಮಯ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿನ ಮೂರ್ತಿಶಿಲ್ಪ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವತಾ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಆ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ತರುತ್ತದೆ, ಜೊತೆಗೇ ದೈವ ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಮೇಲೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಂತೆ ಒಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸದಾ ಮುಖಾ-ಮುಖಿ ಮಾಡುವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಾಸ್ತವವಿದ್ದುದರಿಂದ ಅಧೀನ ದೇವಲೋಕ ಹಾಗೂ ದೇವಾಸುರ ಹೋರಾಟದ ಪುರಾಣ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಾ ಸದಾ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬಂದಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮಧ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ ತೀರ್ಥಕ್ಷೇತ್ರ, ಪುಣ್ಯಸ್ಥಳ ಎಂದೆಲ್ಲ ಮಹತ್ವ ಪಡೆದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಹಾಗೂ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಅಸಂಖ್ಯ ಮಹಾತ್ಮೆಗಳು, ಪುರಾಣಗಳು ಸೃಷ್ಟಿ ಯಾದವು. ಇಂಥವುಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲೇ ಇವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ 12ನೇ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷೆಗಳೆಲ್ಲ ರಾಜ್ಯಪೋಷಣೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲಾರಂಭಿಸಿದ್ದವು. ಇಂಥ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪುರಾಣಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟು, ಮಹಾ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ

ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಇದೇ ರೀತಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಹಲವು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವಲೋಕದಲ್ಲಿ ಗುರುತು ಪಡೆದು ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ವಿಠಲ, ರಂಗನಾಥ, ಮೈಲಾರೇಶ್ವರ, ವೆಂಕಟೇಶ್ವರ ಹಾಗೂ ಅನೇಕ ಅಮ್ಮಂದಿರು ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲೇ ವೈಷ್ಣವ ಹಾಗೂ ಶೈವ ಮೂರ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಗುರುತುಗಳಾದ ನಾಮ, ಶಂಖ, ಚಕ್ರ, ತ್ರಿಶೂಲ, ಡಮರು ಮುಂತಾದವನ್ನು ಧರಿಸತೊಡಗಿದವು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಗಳು ಪುರಾಣಲೋಕವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಂತೇ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಅಸುರರೂ ಪುರಾಣಲೋಕ ಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೈತ್ಯ ವಂಶಗಳಲ್ಲೂ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದರು.

ಉಪಸಂಹಾರ

ಈವರೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಕುರಿತು ನಡೆಸಿದ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಭಾರತೀಯ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಮಗ್ರ ಅಧ್ಯಯನವಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳ ಹಾಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಇತರ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಅಂಥ ಸಮಗ್ರ ಚಿತ್ರ ರಚಿಸುವುದೂ ದುಃಸಾಧ್ಯ. ಭಾರತೀಯ ದೇವತಾರಾಧನೆಯ ಕುರಿತು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿರೂಪಣೆ ಏನಿದೆ ಹಾಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದೇ ಈ ಲೇಖನದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ದೇವತಾರಾಧನೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಕರಣ ಎಂದರೆ ಕೇವಲ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಾಗಿ ಒಂದು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಶಕ್ತಿಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯವೂ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಈ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಮನುಷ್ಯ ಲೋಕವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ ದಂತೆಯೇ ದೇವಲೋಕವನ್ನೂ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ದೇವತಾರಾಧನೆ ಕೇವಲ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯಾಪಾರವಾಗದೇ ಒಂದು ಸಮಕಾಲೀನ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೇಗೆ ಭಾರತೀಯ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರ ಗತಕಾಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯದ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ನಮಗೆ ಬಿಚ್ಚಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದೇವೆ. ದೇವತಾ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಾಗಿ ಕಂಡ ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳ ಹಿಂದೆ ಇಂಥ ವಿಭಿನ್ನ ಕಾಲಗಳ, ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ಇವೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ ರೀತಿಯನ್ನು ಒಂದೇ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅವು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿವೆ ಹಾಗೂ ನಿರೂಪಿಸಿವೆ. ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ, ಶಾಕ್ತ ಮುಂತಾದ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿಧಿ ವಿಧಾನಗಳು 'ಶಿಷ್ಟ' ವಿಧಾನವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ರಾಜ್ಯ ಈ ಶಿಷ್ಟ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅಧಿಕೃತ ಎಂದು ಪೋಷಿಸುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ಮುಂತಾದ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮೂರ್ತಿಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯನ್ನು 'ಸಾಧನ' ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದವು. 'ಸಾಧ್ಯ' ಎಂದು ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಯಾವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೂ ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಹೊರಗಿಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಿಕ್ಕೆ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿ ಮೂರ್ತಿ ಪೂಜೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಳಹಂತದ ಧರ್ಮಾಚರಣೆಯನ್ನಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ.

ಭಾರತೀಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಮೂರ್ತಿಪೂಜೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಾಕೃತ ರೂಪ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಈ ಪ್ರಾಕೃತ ರೂಪದಿಂದಲೇ ಸಂಸ್ಕೃತ ರೂಪವನ್ನು ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಪ್ರದಾಯ

ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆಗ ಪ್ರಾಕೃತ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಸಂಕೇತಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಂಡ ವಿವರಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ದೈಹಿಕ ಆಕೃತಿ, ಭಂಗಿ, ಮುದ್ರೆ, ವೇಷ-ಭೂಷಣ, ಆಸನ, ವಾಹನ, ಪರಿವಾರ ಇತ್ಯಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ದೇವತಾರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರಕಟರೂಪ ಎಂದರೆ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ನಿರೂಪಣೆ. ಪ್ರಾಕೃತ ದೇವತೆಗಳ ರೂಪ ಇಷ್ಟು ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಕಟರೂಪಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ ಹಾಗೂ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಬೇಕು ಎಂದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ವಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ರೂಪವೇ ಮೂರ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧ ರೂಪವಾಗಿ ಪ್ರಾಕೃತ ರೂಪ ಅಶುದ್ಧ ರೂಪವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಪ್ರಾಕೃತ ದೇವತೆ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ತನ್ನದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳು ಆಯಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ತತ್ವವನ್ನು ನಿದರ್ಶನ ಮಾಡಿಸುವ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲೇ ಹಲವು ಪರಸ್ಪರ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸಮಾನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಪಡೆದಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ತೀರ ಜನಪ್ರಿಯ ಪೂಜಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನೂ ಹೊಂದಿರಬಹುದು. ಇಂಥ ದೇವತೆಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವತೆಗಳ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಎಲ್ಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೂ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪೈಪೋಟಿಯಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಒಂದೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆ ವಿಭಿನ್ನ ರೂಪಗಳನ್ನು ತಳೆಯಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಒಂದು ಪೌರಾಣಿಕ ಗೊಂದಲವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಬಹುದು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಈ ರೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಯಾವುದಾದರೂ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಕೆಲವು ರೂಪಗಳು ಕೆಲವು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವತೆಗಳ ಜೊತೆ ಮಾತ್ರ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ.

ಪ್ರಧಾನ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವತೆಯ ಮೂರ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಕೇತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಕೇತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಗಳು ಹಾಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಹತ್ವಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರಧಾನ ದೇವತೆಯ ಆಳ್ವಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಇಡೀ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಹೇಗಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ವಿಷಯ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪೌರಾಣಿಕ ದೇವತೆಗಳಾದಾಗ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕೃತತೆ ಬರುವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶ ಉಂಟಾಗಿತ್ತು. ನಿಜ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಸಮಾಜ ದೇವಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಂಥದ್ದೇ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರಬಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗುರುತನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಇರುವ ಜರೂರು ಎರಡನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಥವಾ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಬಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗುರುತನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿರೂಪಣೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿ ನಿರೂಪಣೆಗಳೂ ಬೆಳೆಯಬಹುದು. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೇವಲೋಕ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡು ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಯ ರೂಪ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆಯ ಹಿಂದೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯದ ರೂಹನ್ನು ಇನ್ನೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ದೇವತೆ

ಪ್ರಬಲವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಅದು ಧರಿಸಬೇಕು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಆ ದೇವತೆ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಈ ರೀತಿ ಇರಬಹುದು. (1) ಕಾಡುವ ದೇವತೆ ರಕ್ಷಕ ದೇವತೆಯಾಗುವುದು; (2) ದುಷ್ಟದೇವತೆ ಶಿಷ್ಟ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಶಿಷ್ಟ ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡುವುದು; (3) ನಿಮ್ನ ಸ್ಥಾನದಿಂದ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಏರುವುದು; (4) ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಪರಿಧಿಯನ್ನು ಪೌರಾಣಿಕವಾಗಿ ಮೀರುವುದು; (5) ಸ್ವತಂತ್ರ ದೇವತೆ ಪರಾಧೀನವಾಗುವುದು. ಒಂದು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗ ಈ ಎಲ್ಲ ಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಒಟ್ಟಿಗೇ ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ನಿರೂಪಣೆ ಆಯಾ ದೇವತೆಯ ಕುರಿತು ಇರುವ ಒಂದು ರೀತಿಯ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾತ್ರ ಎಂಬುದು ಗಮನದಲ್ಲಿಡಬೇಕಾದ ವಿಷಯ. ಆಯಾ ದೇವತೆಯ ಕುರಿತು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿರೂಪಣೆಗಳೂ ಇರಬಹುದು. ಒಂದು ದೇವತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚಿದಂತೆಲ್ಲ ಆ ದೇವತೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲೂ ಸ್ತರಗಳು ವರ್ಧಿಸುತ್ತವೆ. ವಿಭಿನ್ನ ಸಮಾಜಗಳು ಒಂದು ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಣೀಕೃತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಈ ನಿರೂಪಣಾ ಸ್ತರಗಳ ಉಚ್ಚ-ನೀಚ ವರ್ಗೀಕರಣ ವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಒಂದು ಖಚಿತವಾದ ಅಡ್ಡಗೆರೆಯನ್ನು ಎಳೆಯುವುದೂ ಶಕ್ಯವಲ್ಲ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ದೇವತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪುರಾಣ ಹಾಗೂ ಪೂಜಾ ವಿಧಿಗಳೆರಡನ್ನೂ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿರೂಪಣೆ ಈಗಾಗಲೇ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ದೇವತಾ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಲು ಒಂದು ಮಾಧ್ಯಮ. ಈ ಮೂಲಕ ಆಳುವ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ದೇವತಾರಾಧಕರ ಲೋಕಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸುವ ಕೆಲಸವೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ದೇವತಾರಾಧನೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಆಯಾ ದೇವತೆ ಸೃಜಿಸಿದ ನೈತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜನೂ ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಈ ನೈತಿಕ ವಿಶ್ವದ ರಕ್ಷಕನಾಗಿ ದೇವತೆಯ ಜೊತೆಗೇ ಪ್ರಸ್ತುತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ 'ನೈತಿಕ ವಿಶ್ವ' ಒಂದು ಮರ್ತ್ಯಲೋಕದ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿದ್ದು ಅಂಥ ವಿಭಿನ್ನ ವಿಶ್ವಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈರುಧ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದವು. ವೈದಿಕ, ಸ್ಮಾರ್ತ ಪೌರಾಣಿಕ, ಬೌದ್ಧ ಹಾಗೂ ಜೈನ, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಇಂಥ ವಿಶ್ವಗಳನ್ನು ಸಮಾಂತರದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಪೂಜಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ, ಶಾಕ್ತ, ಜೈನ ಹಾಗೂ ಬೌದ್ಧ ಎಂಬ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನೂ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾಡಬಹುದು. ಈ ಪಂಥಗಳ ಪ್ರಧಾನ ದೇವತೆಗಳು ಪರಸ್ಪರರನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುವ ಪುರಾಣಗಳೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ರಾಜ್ಯ ಈ ಪ್ರಧಾನ ಹಾಗೂ ಉಪ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಪೋಷಿಸಿ ಎಲ್ಲ ವಿಶ್ವಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲೂ ತನ್ನ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ಅಧಿಕಾರ ಸ್ಥಾಪನೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದದ್ದೆಂದರೆ ರಾಜ್ಯ ಆಯಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಭಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಪೋಷಿಸುವುದು.

ದೇವಪೂಜಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜನು ಸ್ವತಃ ದೇವತೆಯೂ ಹೌದು, ದೇವತೆಯ ಭಕ್ತನೂ ಹೌದು. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಆಳುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ಮೇಲಿನವನಿಂದ ಈ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ದೈವಾಂಶವನ್ನು ಗಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಆಳುವ ಅಂಶ ಇರಬೇಕಾದರೆ ದೈವತ್ವದ ಅಂಶವನ್ನೂ ಒಂದು ನೈತಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿ ಮಾಡಬೇಕು. ಈ ದೈವತ್ವ ಬರುವುದು ಭಕ್ತಿ ಹಾಗೂ

ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ. ಭಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರಸನ್ನನಾಗಿ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಭು ಕೆಳಗಿನವನಿಗೆ ಈ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಬ್ಬ ಸಾರ್ವಭೌಮನಿಗೂ ಕೂಡ ಆತನ ಪ್ರಭುತ್ವ ಆತನಿಗೂ ಮೇಲಿನ ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕನಿಂದ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಾರ್ವಭೌಮ ಸ್ವತಃ ದೇವತೆ ಎಂಬ ನಿರೂಪಣೆಗೂ, ಆತ ದೇವತೆಯ ಪರಮ ಭಕ್ತ ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಪೂರಕ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಮರ್ತ್ಯಲೋಕದ ಆಂಶಿಕ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಶ್ರೇಣಿ ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲರ ಮೇಲಿನ 'ಜಗನ್ನಿಯಾಮಕ' ದೇವತೆಯ ಪರಿಪೂರ್ಣ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಅಮೂರ್ತ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ-ಆಳ್ವಿಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಅಧಿಕೃತತೆ ಪಡೆಯಬಯಸುವವರೂ ಈ 'ಪರಿಪೂರ್ಣ' ಶಕ್ತಿಗೆ ನಿಷ್ಠರಾಗಿ ನೈತಿಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ 'ಪರಿಪೂರ್ಣ' ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಮತ್ತೊಂದು 'ನೈತಿಕ' ನಿರೂಪಣೆ ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಮೂರ್ತಿ ಪೂಜಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆ.

ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿರೂಪಣೆ ಆಯಾ ದೇವತೆಯ ಹೊಸದೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆ ದೇವತೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಯಾ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿರೂಪಣೆಗೂ ಹೊರತಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ದೇವತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜಾನಪದ ಸತತವಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಲವು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನದೇ ಪ್ರಾಕೃತ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಂಥ ದೇವತಾರಾಧನೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಈ ರೀತಿಯ ಅನೇಕ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಪೂಜಾಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದು ಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ತೊಡಿಸಿದ ರೂಪಕ್ಕೂ ಒಗ್ಗಿಕೊಳ್ಳದೇ ಇಂಥ ಪ್ರಾಕೃತ ರೂಪಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಆಯಾ ದೇವತೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಯಾವ ಯಾವ ರೀತಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಪಕ್ಕಾಗುತ್ತದೆಯೋ ಆಯಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪ ಬದಲಾವಣೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಯಾವುದೋ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರ ದೇವತೆಯ ಚೈತನ್ಯಶೀಲ ಅಂಶವನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಕೇವಲ ಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಭಾರತೀಯ ಪೂಜಾರಾಧನೆಯ ಹಾಗೂ ಆ ಮೂಲಕ ಸಮಗ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕುರಿತಾದ ಪ್ರಭೇದಗಳನ್ನು, ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು ಈ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕೀಯದ ಆಧುನಿಕ ಅವಸ್ಥೆ ಅಷ್ಟೆ.

ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ: ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಭ್ರಮೆ

ಅಧ್ಯಾಯ IV

ಮೂಲ: ಡಿ.ಎನ್. ಧನಾಗರೆ

ಅನುವಾದ: ರಾಮಚಂದ್ರ ಉಡುಪ ಮತ್ತು ಅನಂತಕೃಷ್ಣ ಹೆಬ್ಬಾರ

ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳವಳಿಗೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಪ್ರವೇಶವೆಂಬುದು ಈ ದೇಶದ ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲೇ ಒಂದು ಕೌತುಕದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದು ಇತ್ತೀಚೆಗಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿ ಆಕರ್ಷಿಸಿದೆ. ಗಾಂಧೀಜಿ ಇಂಡಿಯಾದ ರಾಜಕೀಯ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಂಡದ್ದು 1915ರಲ್ಲಿ. ಯಾವಾಗ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಅಸಹಕಾರ ಆಂದೋಲನವನ್ನು ತನ್ನ ಕಾರ್ಯ ಕ್ರಮ ವನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿತೋ ಆ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಅಂದರೆ 1920ಕ್ಕಾಗಲೇ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸಂಘಟನೆಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಹಿಡಿತಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟಿತ್ತು.[1] ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಕಾಲು ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಕಾಲ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಇದೇ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಮುಖಾಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಆಂದೋಲನದ ಚುಕ್ಕಾಣಿ ಹಿಡಿದಿದ್ದರು.

ಸಣ್ಣ ಮಟ್ಟದ ರಂಗತಾಲೀಮು ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದ ಸ್ಥಳೀಯ ಕುಂದು ಕೊರತೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಗಾಂಧೀಜಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನಾಯಕತ್ವದ ಮುಂಚೂಣಿಯನ್ನು ತಲಪಿದುದು ಸಾಕಷ್ಟು ಆಸಕ್ತಿಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಚಂಪಾರಣ್ಯದ ಚಳವಳಿ (1917), ಖೇಡಾ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ (1918), ಅಹ್ಮದಾಬಾದಿನ ಗಿರಣಿ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಮುಷ್ಕರ (1918) ಮತ್ತು ರೌಲೆಟ್ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ (1919) ಇವುಗಳು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ ದೇಶದ ಉದ್ವಗಲಕ್ಕೆ ಗಾಂಧೀಜಿ ಸಂಘಟಿಸಿದ ಬೃಹತ್ ಆದರೆ ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಚಳವಳಿಯ ಪೂರ್ವತಯಾರಿಯ ಮುಖ್ಯ ಹೆಜ್ಜೆಗಳಾಗಿವೆ.[2] ರೌಲೆಟ್ ಕಾಯಿದೆಯ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಸಿದ ಚಳವಳಿ ಯನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿದರೆ ಗಾಂಧೀಜಿ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ಸಂಘಟಿಸಿದ ಮೊದಮೊದಲ ಚಳವಳಿಗಳೆಲ್ಲ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವು.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಅವೆಲ್ಲ ಸ್ಥಳೀಯ ವಿಷಯಗಳಿಗಾಗಿ ನಡೆದಿದ್ದವು. ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಚಂಪಾರಣ್ಯ ಹಾಗೂ ಖೇಡಾ ಚಳವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿ ರೈತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇನೂ ಪ್ರಮುಖವಲ್ಲದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಜಮೀನಿನ ಒಡೆತನ ಅಥವಾ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿಯಾದ ವರ್ಗ ಸಂಬಂಧಗಳೇ ಮುಂತಾದ ಹೆಚ್ಚು ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಚಂಪಾರಣ್ಯದಲ್ಲೇ ಆಗಲಿ ಗುಜರಾತಿನ ಖೇಡಾ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲೇ ಆಗಲಿ ಬಹಳ ಜಾಗ್ರತೆಯಿಂದ ಗಾಂಧೀಜಿ ದೂರವಿಟ್ಟಿದ್ದರು.

---

1. 1915ರಿಂದ 1920ರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಭಾರತದ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲರಾಗುತ್ತಾ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಬಗೆಗೆ ಉತ್ತಮ ಮಾಹಿತಿಗಾಗಿ ನೋಡಿ: ಜ್ಯುಡಿತ್ ಎಮ್. ಬ್ರೌನ್, *ಗಾಂಧೀಸ್ ರೈಸ್ ಟು ಪವರ್ 1915-22*, ಕೇಂಬ್ರಿಡ್ಜ್ ಯುನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್, 1972.

2. ನೋಡಿ, ಅದೇ, ಅಧ್ಯಾಯ 3 ಮತ್ತು 5; ಜೊತೆಗೆ, ಆರ್. ಕುಮಾರ್ (ಸಂ) *ಎಸ್ಸೇಸ್ ಇನ್ ಗಾಂಧಿಯನ್ ಪಾಲಿಟಿಕ್ಸ್: ರೌಲೆಟ್ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಆಫ್ 1919*, ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್, ೧೯೭೦. ಚಂಪಾರನ್ ಮತ್ತು ಖೇಡಾ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಗಳ ಕುರಿತು ನನ್ನ *ಅಗ್ರೇರಿಯನ್ ಮೂವ್‌ಮೆಂಟ್ಸ್ ಅಂಡ್ ಗಾಂಧಿಯನ್ ಪಾಲಿಟಿಕ್ಸ್*, ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವೋ, ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವೋ ಅಂತೂ ಗಾಂಧೀಜಿ ಅಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವರ್ಗದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ್ದರು.

ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, ಚಳವಳಿಯು ಪ್ರಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಷ್ಟರಲ್ಲೇ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಂದ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಗಾಂಧೀಜಿ ಹಾಗೂ ಅವರ ಹಿಂಬಾಲಕರು ಈ ಚಳವಳಿಯನ್ನು ಹಿಂತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು.

ನಾಲ್ಕನೆಯದಾಗಿ, ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಚಳವಳಿಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಬಡ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳವಳಿಯ ಮುಖ್ಯ ಧಾರೆಗೆ ತರುವುದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಗಾಂಧೀಜಿಗೆ ದೊರೆತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಂಬಲವು ಮೂಲತಃ ಶ್ರೀಮಂತ ರೈತ ವರ್ಗದಿಂದಲೇ ಆಗಿತ್ತು.[3]

ಕೊನೆಯದಾಗಿ, ಬಡ ವರ್ಗಗಳಾದ ಬೇಸಾಯಗಾರರು ಮತ್ತು ಭೂಹೀನ ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಮಿಕರನ್ನು ಗಾಂಧೀಜಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ದೂರ ಮಾಡಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಬದಲಾಗಿ ತನ್ನ 'ರಚನಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯ ಕ್ರಮ'ಗಳ ಮೂಲಕ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನತೆಗೆ ಉಪಕಾರವಾಗುವಂತೆ ತೋರುವ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಹಮ್ಮಿಕೊಳ್ಳು ತ್ತಿದ್ದರು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಅಂತೂ ಇಂತಹ 'ರಚನಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ'ಗಳು ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿಗೆ ತನ್ನ ಸುಧಾರಣಾವಾದೀ ರಾಜಕೀಯ-ಆರ್ಥಿಕ ಗುಣಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಾಗೂ ಬಂಡಾಯದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಅದರ ಮೂಲ ದಲ್ಲೇ ಹತ್ತಿಕ್ಕಲು ಉಪಕರಿಸಿದವು ಎನ್ನುವುದಂತೂ ಸತ್ಯ.[4]

ಗಾಂಧೀ ಚಳವಳಿಯ ಈ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳು ಬಹುಷಃ 1928ರಲ್ಲಿ ಗುಜರಾತಿನ ಸೂರತ್ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬಾರ್ಡೋಲಿಯ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸಿದಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬೇರೆಲ್ಲೂ ಗೋಚರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದ 'ಯಶಸ್ಸಿ'ನ ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವ ವಾಸ್ತವವನ್ನು, ಅದರ ಸುತ್ತ ಹೆಣೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಭ್ರಮೆಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಗಳು, ರಾಜಕೀಯ ಮುಖಗಳು, ನಾಯಕತ್ವದ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಅದರ ವರ್ಗಲಕ್ಷಣಗಳು — ಇವೆಲ್ಲವುಗಳನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ:

ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಮೊದಮೊದಲ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು 1915-1920ರಲ್ಲಿ ಗುಜರಾತಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬೇರೆಲ್ಲೂ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಗಾಂಧೀಜಿ ಹಾಗೂ ಅವರ ಸಂಗಡಿಗರಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರವ್ಯಾಪೀ ಅಸಹಕಾರ ಆಂದೋಲನದ ಭಾಗವಾಗಿ ಮೊದಲು 1918ರಲ್ಲಿ ಖೇಡಾ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹವನ್ನೂ

---

3. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನೋಡಿ, ಆರ್. ಕುಮಾರ್ ಸಂಪಾದಿಸಿದ, *ಎಸ್ಸೇಸ್ ಇನ್ ಗಾಂಧಿಯನ್ ಪಾಲಿಟಿಕ್ಸ್* ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಕೆ. ಎಲ್. ಗಿಲಿಯನ್‌ರವರ 'ಗುಜರಾತ್ ಇನ್1919' ಎಂಬ ಲೇಖನ, ಪುಟಗಳು 142-3. ಭಾಗಶಃ ನಾನೂ ಇದನ್ನೇ ನನ್ನ "ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಆಂಡ್ ಅಗ್ರೇರಿಯನ್ ಎಜಿಟೇಶನ್ ಇನ್ ಔಧ್, 1920-20 ಮತ್ತು 1930-32" ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದೇನೆ, *ಸೌತ್ ಏಷ್ಯಾ ಜರ್ನಲ್ ಆಫ್ ಸೌತ್ ಏಷ್ಯನ್‌ಸ್ಟಡೀಸ್,* 5 (ದಶಂಬರ 1975), ಪುಟಗಳು 66-77.

4. ಈ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನನ್ನ ಪುಸ್ತಕ ನೋಡಿ: *ಅಗ್ರೇರಿಯನ್ ಮೂವ್‌ಮೆಂಟ್ಸ್ ಅಂಡ್ ಗಾಂಧಿಯನ್ ಪಾಲಿಟಿಕ್ಸ್,* ಅಧ್ಯಾಯ II.

1921ರಲ್ಲಿ ಬಾರ್ಡೋಲಿಯ ಕರನಿರಾಕರಣೆ ಆಂದೋಲನವನ್ನೂ ಸಂಘಟಿಸಲು ಶ್ರೀಮಂತ ಪಟಿದಾರ್ ಭೂಮಾಲಿಕರ ಅಖಂಡ ಬೆಂಬಲದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಜಮೀನ್ದಾರರಾಗಿದ್ದ ಈ ಪಟಿದಾರರು ವಿದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ತಮ್ಮ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಭದ್ರಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಇವರು ತಮ್ಮ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಸೂರತ್ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸಮೃದ್ಧ ಕಪ್ಪು ಮಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ ಕೃಷಿಗೆ ತೊಡಗಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಇನ್ನಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಕೆಲವರಂತೂ ಸಾಗರದಾಚೆಗೂ ತಮ್ಮ ಉದ್ಯಮಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಾರ್ಡೋಲಿಯ ಉತ್ತಮ ಜಾತಿ ಹತ್ತಿಯ ಮುಖಾಂತರ ತಮ್ಮ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ದ್ವಿಗುಣಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶಗಳಿಗಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಪಟಿದಾರರ ಅತ್ಯುತ್ಸಾಹವು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನೇನೂ ಬೀರಲಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಾದ ಸತ್ಯ, ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಅಹಿಂಸೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಶ್ರೀಮಂತ ಪಟಿದಾರರ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಗಾಂಧೀಜಿ ಸದಾ ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಖೇಡಾ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಪಟಿದಾರರ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಸರಕಾರ ಹರಾಜು ಹಾಕಿದಾಗ ಅವರು ಹರಾಜಿನಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡವರ ವಿರುದ್ಧ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ತನ್ನ ಅಹಿಂಸಾ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪಾಲಿಸದೇ ಇದ್ದ ಇವರ ಬಗ್ಗೆ ಗಾಂಧೀಜಿ ಸದಾ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಗುಜರಾತಿನ ಜನ ಸಮುದಾಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳಾಗಿ ವಿಭಜನೆಗೊಂಡ ಬಗ್ಗೆ ಕೂಡ ಗಾಂಧೀಜಿಗೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇತ್ತು. ಪಟಿದಾರರು, ವಣಿಯರು ಹಾಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಮೊದಲಾದ ಮೇಲ್ವರ್ಣದ ಶ್ರೀಮಂತ ಜಾತಿಯವರನ್ನೊಳಗೊಂಡ, ಆಕರ್ಷಕವಾದ ಬಿಳಿಯ ಮೈ ಬಣ್ಣದ 'ಉಜ್ಲಾಲೋಕ್' ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು, ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳು ಹಾಗೂ ಗುಡ್ಡಗಾಡು ಜನಾಂಗಗಳೇ ಮೊದಲಾದ ಕೆಳಜಾತಿಯವರನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕಪ್ಪು ಮೈ ಬಣ್ಣದ 'ಕಲಿಪರಾಜ್'ಗಳೇ ಈ ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ವರ್ಗಗಳು. ಅಸಹಕಾರ ಚಳವಳಿ, ಸವಿನಯ ಕಾಯಿದೆ ಭಂಗ ಚಳವಳಿ ಹಾಗೂ 1920ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಮೂಡಿ ಬಂದ ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಮೊದಲಾದವು ಗಳಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯಿದ್ದುದು ಮೊದಲ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವೆಂಬುದು ಗಾಂಧೀಜಿಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಮನವರಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಉಜ್ಲಾಲೋಕ್ ಮತ್ತು ಕಲಿಪರಾಜ್‌ಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ತಡೆಗೋಡೆಯನ್ನು ಕಿತ್ತೊಗೆಯಲು ಸತತ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ವಿಶಾಲವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಕೂಡ ಗಾಂಧೀಜಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದರು.[5]

ಮೊತ್ತ ಮೊದಲು ಸವಿನಯ ಕಾಯಿದೆ ಭಂಗ ಚಳವಳಿಯ ಸಿದ್ಧತೆಗಾಗಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಯಲ್ಲಿ ತಂಗಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಕಲಿಪರಾಜ್ ಜನಾಂಗದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ಪರಿಚಯವಾಯಿತು. ಗುಜರಾತಿನ ಈ ಜನಾಂಗದ ಕಡು ಬಡತನ ಹಾಗೂ ದಾಸ್ಯದಿಂದ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದ ಅವರ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಗಾಂಧೀಜಿ ಯನ್ನು ಸಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರಿಸಿದವು.[6] ಈ ಕಡೆಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಜನಾಂಗವನ್ನು ತಲಪಬಹುದಾದ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ರೂಪಿಸಬಲ್ಲ 'ರಚನಾತ್ಮಕ ಕೆಲಸ'ಗಳನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಗಾಂಧೀಜಿ ತನ್ನ ಬೆಂಬಲಿಗರಾದ ಪಟಿದಾರರಿಗೆ ಸೂಚಿಸಿದರು. ಈ ಸಲಹೆಯನ್ನು ಜಾರಿ ಗೊಳಿಸಿದಲ್ಲಿ ತಮಗಾಗುವ ಲಾಭವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಪಟಿದಾರ್ ಯುವಕ ಮಂಡಲಗಳು

5. ಜನವರಿ 15, 1921 ಹಾಗೂ ಫೆಬ್ರವರಿ 5, 1922ರ *ನವಜೀವನ* ಗುಜರಾತಿ ನಿಯತಕಾಲಿಕದಲ್ಲಿ ಅವರು ಬರೆದ ಎರಡು ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಅರಿವಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. *ಕಲೆಕ್ಟೆಡ್ ವರ್ಕ್ಸ್ ಆಫ್ ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿ* (ಇನ್ನು ಮುಂದೆ *ಸಿ ಡಬ್ಲ್ಯು ಎಮ್ ಜಿ*), ಸಂಪುಟ XXI, ಪುಟ 191 ಮತ್ತು 334.

6. ಅದೇ, ಪುಟಗಳು 429-30.

'ರಚನಾತ್ಮಕ ಕೆಲಸ'ಗಳನ್ನು ಅತ್ಯುತ್ಸಾಹದಿಂದಲೇ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡವು. ಈ ಮಂಡಲಗಳು ಗುಜರಾತ್ ರಾಜ್ಯದ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಿಗಿಂತ ಸೂರತ್ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲೇ ಹೆಚ್ಚು ಚುರುಕಾಗಿದ್ದವು. 1923ರ ವೇಳೆಗೆ ಅವುಗಳು ತನ್ನ ಆಶ್ರಿತ ಸಂಘಟನೆಯಾದ ರಾಣಿಪರಾಜ್ ಸಭಾವನ್ನು ಕಟ್ಟುವಲ್ಲಿ, ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಜಾತಿಗಳಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಸದಸ್ಯರನ್ನು ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಆ ಜನರಲ್ಲಿ ನೂಲುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಮದ್ಯಪಾನ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯ ಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಫಲವಾದವು. 'ರಚನಾತ್ಮಕ ಕೆಲಸ'ಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಹೊಸ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹಿಂದುಳಿದ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಸ್ವರಾಜ್ಯ ಆಶ್ರಮ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಶಾಖೆಗಳು ಸೂರತ್‌ನಲ್ಲೂ ಬಾರ್ಡೋಲಿ ತಾಲೂಕಿನ ಐದಾರು ಕಡೆಗಳಲ್ಲೂ ಸ್ಥಾಪನೆಗೊಂಡವು.[7]

ಈ ರೀತಿ ಬಡ ರೈತರನ್ನು ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸುವುದು ಪಟಿದಾರರಿಗೆ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಲಾಭಕರವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದು ಅಷ್ಟೇನೂ ಸುಲಭದ ಕೆಲಸವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಪಟಿದಾರ ಜಮೀನ್ದಾರರು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೇ ಬಡ ರೈತರನ್ನು ಶೋಷಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ದುಬ್ಲಾ (ಜಾತಿ ಕಟ್ಟು ಪಾಡಿಗೊಳಗಾದ ಶ್ರಮಿಕರು) ಜನರ ದಾಸ್ಯ ಮತ್ತು ರೈತರ ದಾರಿದ್ರ್ಯಗಳು ಆರ್ಥಿಕ ಸಂರಚನೆ ಅಥವಾ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಘಟಕಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಏನಿದ್ದರೂ ಶೋಷಿತರನ್ನು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸುವ ಪಟಿದಾರ ಭೂಮಾಲಕರ ಈ 'ರಚನಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ'ಗಳು ಅವರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳ ಮಿತಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ಬೆಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆರ್ಥಿಕಾವಲಂಬನದ ದುಬ್ಲಾ ಜನರ ದಾಸ್ಯ ಗ್ರಾಮೀಣ ವ್ಯವಸಾಯಿ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಆಳವಾಗಿ ಬೇರೂರಿತ್ತೆಂದರೆ 'ರಚನಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ'ಗಳ ಮೂಲಕ ಅದರ ನಿವಾರಣೆ ಬಹಳ ಸುಲಭದ ಕೆಲಸವೇನೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಸೂರತ್ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಕ್ರಿಯೆಗಾಗಿ ಹತ್ತಿರ ತರುವಲ್ಲಿ ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವು ತಕ್ಕ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿತ್ತು.

ಭಾರತದ ಪಶ್ಚಿಮ ಭೂಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ಶ್ರೀಮಂತ ವ್ಯವಸಾಯಿ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸೂರತ್ ಜಿಲ್ಲೆಯೂ ಒಂದಾಗಿತ್ತು. ವ್ಯವಸಾಯಿ ವರ್ಗ ರಚನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಸ್ವತಹ ಬೇಸಾಯಗಾರರು ಮತ್ತು ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಸಂಖ್ಯೆಯೇ ಈ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿತ್ತು. ಗೇಣಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಬೇಸಾಯ ಮಾಡಿಸುವ ಮತ್ತು ಗೇಣಿ ಒಕ್ಕಲಾಗಿ ಬೇಸಾಯ ಮಾಡುವವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಗಣನೀಯವಾಗಿ ಕಡಿಮೆಯಿತ್ತು. 1931ರ ವೇಳೆಗೆ ಸೂರತ್ ಜಿಲ್ಲೆಯ ರೈತರಲ್ಲಿ 24% ಮಂದಿ ಸ್ವಂತ ಜಮೀನನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಉಳಿದವರು ಭೂಹೀನ ಕಾರ್ಮಿಕ ರಾಗಿದ್ದರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವರು ದುಬ್ಲಾ, ನಾಕ , ಚೋಧ್ರ, ದುಧಿಯಾ ಮತ್ತು ಗಮಿತ್‌ಗಳೆಂಬ ಕೆಳಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದರು. ಅದರಲ್ಲೂ ದುಬ್ಲಾ ಜನರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವರು ಸೂರತ್‌ನಲ್ಲೇ ಇದ್ದು ಬಲಿ ಎಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪದ್ಧತಿಯನುಸಾರ ನೇಮಕಗೊಂಡವರಾಗಿದ್ದರು. ಬಲಿ ಹಾಗೂ ದನಿಯ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧವು ಮಧ್ಯ ಯುಗದ ಜಮೀನ್ದಾರ ಮತ್ತು ಜೀತದಾಳಿನ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದಂತೆಯೇ ಇತ್ತು. ಸಾಲ ಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ಬಲಿಯನ್ನು ನೇಮಕ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ದುಬ್ಲಾ ತನ್ನ ಮಗನ ಮದುವೆಗೆ ಸಾಲ ಪಡೆಯಬೇಕಾದರೆ ಒಡೆಯನ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ಕರಾರಿಗೆ ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಮಜೂರಿಯನ್ನು ವಸ್ತುವಿನ ರೂಪದಲ್ಲೇ ಕೊಡು ತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಮಜೂರಿ ಎಷ್ಟು ಕನಿಷ್ಠವಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತೆಂದರೆ ಅವನಿಗೆ ಎಂದೂ ಸಾಲವನ್ನು ತೀರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗು ತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಬಲಿಯ ಈ ಸಾಲದ ಹೊರೆ ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಮುಂದು

7. ಎ. ಭಟ್, 'ಕಾಸ್ಟ್ ಆಂಡ್ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಮೊಬಿಲೈಸೇಷನ್ ಇನ್ ಎ ಗುಜರಾತ್ ಡಿಸ್ಟ್ರಿಕ್ಟ್', ಆರ್. ಕೊಥಾರಿ ಸಂಪಾದಿಸಿದ *ಕಾಸ್ಟ್ ಇನ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಪಾಲಿಟಿಕ್ಸ್*, ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ, ನ್ಯೂ ಡೆಲ್ಲಿ, 1970, ಪುಟ 327.

ವರಿಯುತ್ತಿತ್ತು. ಇವರು ದುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಹೊಲಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ರಜಪೂತರು ಹಾಗೂ ಪಟಿದಾರರೇ ಮೊದಲಾದ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದವು. ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಹಣದ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದು ದನಿ ಮತ್ತು ಜೀತದಾಳುಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಈ ಸಂಬಂಧ ಸೂರತ್‌ನಾದ್ಯಂತ ಎಷ್ಟು ಆಳವಾಗಿ ಬೇರೂರಿತ್ತೆಂದರೆ 1938ರ ವರೆಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವ ಯಾವ ಚಳವಳಿಯೂ ತಲೆಯೆತ್ತಲಿಲ್ಲ.[8]

1923ರಲ್ಲಿ ಜೈಲಿನಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಂಡು ಗುಜರಾತಿಗೆ ಮರಳಿದ ಗಾಂಧೀಜಿಗೆ ಶ್ರೀಮಂತ ಭೂ ಮಾಲಕರು ಹಾಗೂ ಭೂಹೀನ ಕೃಷಿಕಾರ್ಮಿಕರ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸುಧಾರಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ಗೊಂದಲವೇ ಇದ್ದಂತಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ 1921ರಿಂದ ಆರಂಭಗೊಂಡ 'ರಚನಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು' ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಬಲಿಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯ ಮೇಲೆ ಯಾವುದೇ ಪರಿಣಾಮವನ್ನೂ ಬೀರಿರಲಿಲ್ಲ. ಶ್ರೀಮಂತ ಪಟಿದಾರರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರನ್ನು ಹೊಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಬಗ್ಗೆ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಹೆಣವನ್ನು ಅವರಿಂದ ಬಲಾತ್ಕಾರವಾಗಿ ತೆಗೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ದೂರುಗಳು ಕೇಳಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದವು. ಗಾಂಧೀಜಿ ಈ ಶ್ರೀಮಂತ ಪಟಿದಾರರನ್ನು ಜನರಲ್ ಡಯರನ ಸ್ಥಳೀಯ ರೂಪವೆಂದೇ (ಸ್ವದೇಶಿ ಡಯರಿಸಮ್[9]) ಕರೆದರು. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಸವಿನಯ ಕಾಯಿದೆ ಭಂಗ ಚಳವಳಿಗೆ ಬಾರ್ಡೋಲಿಯು ಸರಿಯಾದ ಸ್ಥಳವಲ್ಲವೆಂದೇ ಗಾಂಧೀಜಿ ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಏಕೆಂದರೆ ಕೆಳವರ್ಗದ ಶ್ರಮಿಕರು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬೇರ್ಪಟ್ಟವರಾಗಿದ್ದರು. 'ರಚನಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯ ಕ್ರಮ'ಗಳನ್ನು ಇನ್ನೂ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕಿಳಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ವಿತ್ತಾದರೂ ಗಾಂಧೀಜಿಯನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿದಂತೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸಿಗರ್‍ಯಾರಿಗೂ ಇದರಲ್ಲಿ ತೀವ್ರತೆಯಿರಲಿಲ್ಲ.[10] ಬಲಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಸಮಧಾನವಿದ್ದರೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಗಾಂಧೀಜಿ ಈ ಪದ್ಧತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಯಲ್ಲಿರುವ ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯ ಮೇಲೆ ನೇರ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೇ ದನಿ ಹಾಗೂ ಜೀತಗಾರರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಲೂ ಇಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ತನ್ನ ಪಟಿದಾರ ಹಿಂಬಾಲಕರು ದುಬ್ಲಾ ಜನರ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಕರುಣೆಯಿಂದ ವರ್ತಿಸಬೇಕೆಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಜೊತೆಗೆ ಇಂತಹ ವರ್ತನೆಯಿಂದ ಪಟಿದಾರರ ಸಂಪತ್ತೇ ಹೆಚ್ಚುವುದೆಂದೂ ತಿಳಿದಿದ್ದರು.[11] ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವೇ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ ವಾದರೂ ದುಬ್ಲರ ಶೋಷಣೆಯ ಕುರಿತಾದ ಗಾಂಧೀಜಿಯ ಮೌನವು ಅವರು ತರಬಯಸುವ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ ಮಿತಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಿಹಾರಕ್ಕಿಂತ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಕಡೆಗೇ ಅವರ ಒತ್ತು ಹೆಚ್ಚಾಗಿತ್ತೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

1928ರ ಚಳವಳಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ 'ರಚನಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ'ಗಳ ಮೂಲಕ ವಿವಿಧ ವರ್ಗಗಳ ಜನರನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ತರುವ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಪ್ರಯತ್ನವು ಬಾರ್ಡೋಲಿ ತಾಲೂಕಿನಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಯಶಸ್ವಿ ಯಾದುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. 1927ರಲ್ಲಿ ಈ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಸುಮಾರು 87,000ವಾಗಿತ್ತು. ಇದರಲ್ಲಿ

8. ಎಂ. ಬಿ. ದೇಸಾಯಿ, *ದಿ ರೂರಲ್ ಎಕಾನಮಿ ಆಫ್ ಗುಜರಾತ್*, ಬೊಂಬಾಯಿ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಎಕನಾಮಿಕ್ಸ್ ಸೀರೀಸ್, ಲಂಡನ್, 1948, ಪುಟಗಳು 150-61.

9. ನೋಡಿ: *ಸಿಡಬ್ಲ್ಯು ಎಮ್ ಜಿ* ಸಂಪುಟ XXV, ಪುಟಗಳು 428-9.

10. ಮೇ 11 ಮತ್ತು ಜೂನ್ 15ರ (1924) *ನವಜೀವನ*ಕ್ಕೆ ಬರೆದ ಎರಡು ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿ ಇದನ್ನು ತುಂಬ ಒರಟಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ನೋಡಿ *ಸಿ ಡಬ್ಲ್ಯು ಎಮ್ ಜಿ* ಸಂ. 31-2 ಮತ್ತು 244-5.

11. ಜನವರಿ 18, 1925ರಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಭುವಸಾನ್ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ; ನೋಡಿ *ಸಿಡಬ್ಲ್ಯು ಎಮ್‌ಜಿ* ಸಂ.XXIV, ಪುಟ 14.

ಅರ್ಧದಷ್ಟು ಜನ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜನಾಂಗದವರೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಪಟಿದಾರ್ ಮತ್ತು ಅವರ ಉಪಜಾತಿಗಳು ಕೇವಲ ನಾಲ್ಕನೇ ಒಂದಂಶದಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಿದ್ದು ಉಳಿದ ಜಾತಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಕೂಡ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ಸಾಕಷ್ಟು ಮಂದಿ ಗಾಂಧೀವಾದಿ ಪಟಿದಾರರು ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾದಲ್ಲೂ ಇದ್ದರು.[12] ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಶಾಂತಿಯುತ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಉಪಯೋಗವನ್ನರಿತಿದ್ದ ಈ ಮಂದಿಯೇ ಗಾಂಧೀಜಿ ಹಾಗೂ ಪಟಿದಾರ್ ಮಂಡಲಗಳ ಸಕ್ರಿಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದ ಕನ್‌ವರ್ಜಿ ಮೆಹ್ತಾರಿಗೆ ಪ್ರಮುಖ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದರು.

ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಜಾತ್ಯತೀತ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯಂತೆ ಕಾಣಿಸುವ 'ರಚನಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ'ಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜಾತಿ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಭಂಗಗೊಳಿಸದೆ ಜಾರಿಗೊಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಮುಖ ಪಟಿದಾರರು ಇದರ ಎಲ್ಲ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದರು. ಬದಲಾಗಿ ಜಮೀನ್‌ಶಾಫ್‌ಗಳ ಒಗ್ಗಟ್ಟು ಹಾಗೂ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಗುಜರಾತಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಯಾಯಿತು. ಭೂಕಂದಾಯವನ್ನು ಪುನರ್ ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಕಾಲ ಬಂದಾಗ 1925ರಲ್ಲಿ ಸರಕಾರವು ಬಾರ್ಡೋಲಿಯಲ್ಲಿ ಕಂದಾಯವನ್ನು ಏರಿಸುವ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡಿತು. ಪಟಿದಾರರು ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದರು. ರಾಯತ್‌ವಾರಿ (ರೈತರ ಜಮೀನು) ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಈ ತರದ ಕಂದಾಯ ಏರಿಕೆಯು ಹೊಸತೇನೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಬಹುತೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಅಥವಾ ಗ್ರಾಮದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳೇ ಏಕಮುಖವಾಗಿ ಇದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ನಂಬಲರ್ಹವಾದ ವರದಿಗಳ ಅಥವಾ ಅಂಕೆ ಸಂಖ್ಯೆಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಈ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ನೋಡದೇ ಕ್ರೂರ ಹಾಗೂ ಯದ್ವಾ ತದ್ವಾ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ಕಂದಾಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.[13] ಇಂತಹ ಸ್ವೇಚ್ಛಾನುಸಾರೀ ಕಂದಾಯ ಏರಿಕೆಯ ಪಟಿದಾರ್‌ಗಳ ಲಾಭದ ಮೇಲೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಕಡಿತವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು.

1925-26ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ಬಾರ್ಡೋಲಿಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ಯದ್ವಾತದ್ವಾ ಕಂದಾಯ ಏರಿಕೆಯಾಗಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಊಹಿಸಿಯೇ ಪಟಿದಾರ್‌ಗಳು ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ರೂಢಿಸಲು ತೊಡಗಿದ್ದರು. ಕಂದಾಯ ಪುನರ್‌ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಬೇಕಾದ ಏಳೆಂಟು ವರ್ಷಗಳಿಗೂ ಮೊದಲೇ ಅಂದರೆ 1917ರಲ್ಲಿ ಗುಜರಾತಿನ ಗೋಧ್ರಾದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ರಾಜಕೀಯ ಸಮಾವೇಶದಲ್ಲಿ ಅವರು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದರು. ಅಲ್ಲಿನ ಒಂದು ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಸರಕಾರವು ಕಂದಾಯದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಮಾತನ್ನೇ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ನಂಬದೆ ಚುನಾಯಿತ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳೊಡನೆಯೂ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸಲಾಯಿತು.[14] ಇಂತಹದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಭಾರತದ ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜಂಟಿ ಪಾರ್ಲಿಮೆಂಟ್ ಸಮಿತಿಯ ಮುಂದೆಯೂ ಅನೇಕ ಸಲ ಬಂದಿದ್ದು ಅದು ಕೂಡ ಕಂದಾಯ ನಿರ್ಣಯದಂತಹ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಸರಕಾರ ಕೇವಲ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಯನ್ನು ನಂಬದೆ ಶಾಸನಸಭೆ ಮತ್ತು ಸಂವಿಧಾನದ ಹತೋಟಿಗಾಗಿ ಶಿಫಾರಸು

12. ಮಹಾದೇವ ದೇಸಾಯಿ, *ದಿ ಸ್ಟೋರಿ ಆಫ್ ಬಾರ್ಡೋಲಿ* ಅಹ್ಮದಾಬಾದ್, 1929, ಪುಟ 2-5 ಮತ್ತು 34. ಹಾಗೂ ಭಟ್, "ಕಾಸ್ಟ್ ಆಂಡ್ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಮೊಬಿಲೈಸೇಶನ್," ಪುಟ, 328.

13. ದೇಸಾಯಿ, *ಸ್ಟೋರಿ ಆಫ್ ಬಾರ್ಡೋಲಿ* ಪುಟಗಳು 12-13 ಮತ್ತು 35.

14. ನೋಡಿ: ಗೊತ್ತುವಳಿ ಸಂಖ್ಯೆ 9, ಗುಜರಾತ್ ರಾಜಕೀಯ ಸಮ್ಮೇಳನ-1, ಗೋದ್ರಾ, *ಸಿಡಬ್ಲ್ಯು ಎಮ್‌ಜಿ* ಸಂ. XIV, ಪುಟ 71.

ಮಾಡಿತ್ತು.[15] ಆದರೆ ಸರಕಾರವು ಈ ಶಿಫಾರಸುಗಳಿಗೆ ಕಿವಿಯೇ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಬಾರ್ಡೋಲಿಯಲ್ಲಿ ಕಂದಾಯವು ಒಂದೇ ಸವನೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಾ ಬರುತ್ತಿದ್ದುದಲ್ಲದೆ 1925ರ ಪುನರ್ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಸಲ 30% ಹೆಚ್ಚಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಏರುತ್ತಿರುವ ಬೇಸಾಯದ ಖರ್ಚಿನ ಕಾರಣದಿಂದ ಪಟಿದಾರ್‌ಗಳು ಈ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಕಂದಾಯಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ.[16] ಬದಲಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ತಮ್ಮ ಶಕ್ತಿ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ತಯಾರಾದರು.

ಈ ನಡುವೆ ಗೇಣಿ ದರಗಳಂತೂ ಒಂದೇ ಸವನೆ ಏರುತ್ತಿದ್ದವು. ಇದು ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಕಂದಾಯವನ್ನು ಏರಿಸಲು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಬಾರ್ಡೋಲಿಯ ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಧಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರದೇಶವು ಗೇಣಿ ಒಕ್ಕಲುಗಳ ಮೂಲಕ ಬೇಸಾಯ ಮಾಡಲ್ಪಡುತ್ತಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಗಿರುವ ಅತಿ ಬೇಡಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಭೂ ಮಾಲಿಕರು ತಾವು ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ತೆರುವ ಕಂದಾಯಕ್ಕಿಂತ ಮಿತಿಮೀರಿದ ಗೇಣಿಯನ್ನು ವಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.[17] ಪಟಿದಾರರು ಮತ್ತು ಸರಕಾರದ ನಡುವೆ ನಡೆದ ವಾದ ವಿವಾದಗಳು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸ್ತುತ. ಕಂದಾಯವನ್ನು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಸರಕಾರವು ಏರಿಸಿದ ರೀತಿಯು ಅಸಮರ್ಥನೀಯವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಸೂರತ್ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತ ಬೇಸಾಯಗಾರ(ರಾಯತ್)ರೆಂದು ದಾಖಲೆಯಲ್ಲಿದ್ದೂ ಒಕ್ಕಲುಗಳ ಮೂಲಕ ಬೇಸಾಯ ಮಾಡಿಸಿ ಗೇಣಿ ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಹೊಸ ವರ್ಗವೊಂದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಯಶಸ್ವಿಯಾಯಿತು. ದಾಖಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಿರುವ ಈ ಭೂಮಾಲೀಕತ್ವವನ್ನು ತಡೆಯುವುದು ಬಹುಶಃ ಸರಕಾರದ ಗುರಿಯಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ ಇದು ಎಷ್ಟೇ ಕ್ರೂರವೆಂದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಂಡರೂ ಗೇಣಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವನ್ನು ಕಂದಾಯವಾಗಿ ಪಡೆಯುವ ಈ ಕ್ರಮ ಸಮರ್ಥನೀಯವೆಂದೇ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ರಾಜಕೀಯಗೊಳಿಸಿದ ಭೂಮಾಲಿಕರು ಸರಕಾರವನ್ನು ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿಯೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ಕರ ನಿರಾಕರಣೆ ಘೋಷಣೆಯ ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹವು 1928ರಲ್ಲಿ ತೀವ್ರಗೊಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಏರಿದ ಕಂದಾಯವು ಪಟಿದಾರರ ಆದಾಯದ ಮೇಲೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿನ ಕಡಿತವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದ್ದರೂ ಅವರ ಅಸಮಾಧಾನಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಆರ್ಥಿಕತೆಯೊಂದೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಹಾಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 1896 ಮತ್ತು 1926ರ (ಎರಡು ಕಂದಾಯ ಪುನರ್‌ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ನಡುವಣ 30 ವರ್ಷಗಳ) ನಡುವೆ ಗುಜರಾತ್‌ನಲ್ಲಿ ಸರಕಾರ ಕಂದಾಯ ವಸೂಲಿಗೆ ಎಲ್ಲೂ ಬಲಾತ್ಕಾರದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರಲಿಲ್ಲ.[18] ಇದು ಆ ಸಮಾಜದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಆರ್ಥಿಕ ನೆಮ್ಮದಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದ ಹಿಂದಿರುವ ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾಧಾನಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಹುಮ್ಮಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಮುಖಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಬಾರದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಸರಕಾರ ಸರಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದೇ ಪಟಿದಾರರ ಕೋಪಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ನಿಜಕ್ಕೂ ಸರಕಾರವು ಏರಿಸಿದ ಕಂದಾಯವು 22% ಆಗಿತ್ತು. ಮೊದಮೊದಲಿಗೆ ಬಾರ್ಡೋಲಿಯ ರೈತರು ಸರಕಾರದ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಉದಾರ ಮನೋಭಾವವನ್ನೇ ತೋರಿಸಿದ್ದರು.

15. ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಮೊಂಟೆಗೊ-ಚೆಮ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್ ಸುಧಾರಣೆಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಶಿಫಾರಸು ಮಾಡಿದ್ದವು; ನೋಡಿ: ಈಸ್ಟ್ ಇಂಡಿಯಾ (ಕಾನ್‌ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಶನಲ್ ರಿಫಾರ್ಮ್ಸ್), ರಿಪೋರ್ಟ್ ಆನ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಕಾನ್‌ಸ್ಟಿಟ್ಯೂಶನಲ್ ರಿಫಾರ್ಮ್ಸ್, ಲಂಡನ್, 1925, ಪ್ಯಾರಾ 235, ಪುಟ 191; ಮತ್ತು ಸಿ. ಎಫ್. ಆಂಡ್ರೂಸ್, *ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧೀಸ್ ಐಡಿಯಾಸ್— ಇನ್‌ಕ್ಲೂಡಿಂಗ್ ಸಿಲೆಕ್ಷನ್ ಫ್ರಾಮ್ ಹಿಸ್ ರೈಟಿಂಗ್ಸ್*, ಲಂಡನ್, 1949, ಪುಟಗಳು 277-8.

16. ದೇಸಾಯಿ, *ಸ್ಟೋರಿ ಆಫ್ ಬಾರ್ಡೋಲಿ*, ಪುಟಗಳು 11-12, 18-19 ಮತ್ತು 31.

17. ಅದೇ, ಪುಟಗಳು 20-5 ಮತ್ತು 38-9.

18. ಎಸ್. ಗೋಪಾಲ್, *ದಿ ವೈಸ್‌ರಾಯಲ್ಟಿ ಆಫ್ ಲಾರ್ಡ್ ಇರ್ವಿನ್*, 1926-31, ಲಂಡನ್, 1957, ಪುಟ 30.

1927ರಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಮಾವೇಶದಲ್ಲಿ ಪಟಿದಾರರು ಕೇವಲ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಕಂದಾಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೊಡದಿರಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ್ದರು.[19] ಆದರೆ ಗಾಂಧೀಜಿ ಹಾಗೂ ವಲ್ಲಭಬಾಯಿ ಪಟೇಲರ ಸಲಹೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದ ಬಳಿಕ ಕಂದಾಯ ಏರಿಕೆಯನ್ನು ಹಿಂತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವವರೆಗೆ ಅಥವಾ ಹೊಸತಾಗಿ ಪುನರ್ ವಿಮರ್ಶೆಮಾಡುವ ವರೆಗೆ ಕಂದಾಯವನ್ನೇ ಕೊಡದಿರಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿದರು. ಬಾರ್ಡೋಲಿಯ ನಾಯಕರು ವಿನಂತಿಗಳನ್ನೂ, ಪ್ರತಿನಿದಿಗಳನ್ನೂ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಕಳುಹಿಸಿದರೂ ಸರಕಾರವು ಇದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಪ್ರಕರಣವು ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಯಿತು.

ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ

ಸತ್ಯಾಗ್ರಹವು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ಗುಣಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹೆಚ್ಚಿನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯತೊಡಗಿದವು. ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದ ಮುಖಂಡರು ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಿ ಗೌರವಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಚಳವಳಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲವೀಯುವಂತೆ ಅವರಲ್ಲಿ ವಿನಂತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಮುಸ್ಲಿಂ ಮತ್ತು ಪಾರ್ಸಿಗಳ ಬೆಂಬಲವನ್ನೂ ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಸಂಘಟಕರು ಯಶಸ್ವಿಯಾದರು. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ಜನಾಂಗದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನಾಯಕರಾದ ಡಾ। ಅನ್ಸಾರಿ, ಮೌಲಾನಾ ಶೌಕತ್ ಅಲಿ, ನಾರಿ ಮನ್, ಭರೂಚ ಮೊದಲಾದವರು ಬಾರ್ಡೋಲಿಯನ್ನು ಸಂದರ್ಶಿಸಿ ಚಳವಳಿಗೆ ಬೆಂಬಲ ಕೊಡುವಂತೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಜನಾಂಗದವರಿಗೆ ಕರೆಕೊಟ್ಟಿದ್ದರು.[20]

ಸಾಕಷ್ಟು ಅರೆ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಲೇ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹವು ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಹತ್ತಿರ ತರುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಯಿತು. ಸಕಾರಣವಾಗಿಯೇ ಪಟಿದಾರರು ಸಂಘಟನೆಯ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಅವರ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿನಿಲಯಗಳು ಪ್ರಚಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳಾದವು. ನೇಕಾರರ ಸಂಘಟನೆಯಾದ ಖಾದಿ ಮಂಡಲಗಳು ಕರ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಸೂತ್ರಧಾರಿಗಳಾದವು. ಹೀಗೆ 'ರಚನಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ'ಗಳಿಗಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಸಿದ್ಧತೆಗಳು ಈಗ ಪಟಿದಾರರಿಗೆ ತುಂಬಾ ಉಪಯುಕ್ತವಾಯಿತು. ಸ್ಥಳೀಯ ನಾಯಕರು ಗಾಂಧೀಜಿಯ ಅಹಿಂಸಾ ತತ್ವವನ್ನು ತಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡರು. ಎಷ್ಟೋ ಮಂದಿ ಗ್ರಾಮ ಪಟೇಲರನ್ನು, ಸ್ಥಳೀಯ ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ಬಲಾತ್ಕಾರದಿಂದ ರಾಜೀನಾಮೆ ಕೊಡಿಸಲಾಯಿತು. ಸ್ಥಳೀಯ ಆಡಳಿತವನ್ನು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ ಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು.[21] ತುರ್ತು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಚಳವಳಿಯ ಇತ್ತೀಚೆಗಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಿಗಳಿಗೆ ತಿಳಿಸಲು ಒಂದು ಸುಸಂಘಟಿತ ಪ್ರಚಾರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಪ್ರತಿದಿನ 10,000 ಕರಪತ್ರಗಳನ್ನು ತಾಲೂಕಿನೊಳಗೂ 4,000 ಕರಪತ್ರಗಳನ್ನು ಹೊರಗೂ ಹಂಚಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು.[22] ಇದು ಚಳವಳಿಯು ಹೊಂದಿದ್ದ ಸುಸಂಘಟಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೂ ಜೊತೆಗೆ ಅದರ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

---

19. ದೇಸಾಯಿ, *ಸ್ಟೋರಿ ಆಫ್ ಬಾರ್ಡೋಲಿ* ಪುಟಗಳು 40-2.

20. ಅದೇ, ಪುಟಗಳು 40-55 ಮತ್ತು 159-60 ಮತ್ತು ಭಟ್, "ಕಾಸ್ಟ್ ಅಂಡ್ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಮೊಬಿಲೈಸೇಶನ್," ಪುಟ 329-30.

21. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಭಟ್‌ರಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ, "ಕಾಸ್ಟ್ ಅಂಡ್ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಮೊಬಿಲೈಸೇಶನ್," ಪುಟ 333.

22. ದೇಸಾಯಿ, *ಸ್ಟೋರಿ ಆಫ್ ಬಾರ್ಡೋಲಿ* ಪುಟಗಳು 55-6; ಮತ್ತು ಆರ್. ಆರ್. ದಿವಾಕರ, *ಸಾಗಾ ಆಫ್ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ* ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ, 1969, ಪುಟ 94.

ಕರ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಶ್ರೀಮಂತ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಮ ರೈತರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಯುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಂಘಟಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತ್ತು. ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಪಟಿದಾರ ಯುವಕ ಮಂಡಲಗಳು ಬಡ ರೈತರಾದ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರೇ ಮೊದಲಾದ ಕಡುಬಡವರನ್ನು ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದ ವರ್ತುಲದೊಳಗೆ ತಂದಿದ್ದರು. ಶ್ರೀಮಂತ ಭೂಮಾಲಿಕರ ಶೋಷಣೆಯಿಂದ ಹೇಗೋ ಬದುಕುಳಿದಿದ್ದ ಈ ಮಂದಿ ನೈತಿಕ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ರೂಪದಿಂದ ತಮ್ಮೆಡೆಗೆ ಬಂದ ಹೊಸದಾದ ನಗರ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಆಕರ್ಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟರು. ಈ ಬಡರೈತರ ಬೆಂಬಲವು ಚಳವಳಿಗೆ ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವಾಗಿತ್ತು. ಬಾರ್ಡೋಲಿಯ 17,000 ಮಂದಿ ಭೂಮಾಲಿಕರು ಯಾವತ್ತೂ ತಮ್ಮ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಬೇಸಾಯ ಮಾಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಕ್ಕಲುಗಳು ಅಥವಾ ಕೂಲಿಕಾರರ ಮೂಲಕ ಮಾಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಜಮೀನಿಗಿದ್ದ ಅತಿ ಬೇಡಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಯಾವುದೇ ರೈತನೂ ಜಮೀನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡಲು ಬಯಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಜಮೀನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಭಯದಿಂದ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಕಂದಾಯವನ್ನು ರೈತರೇ ಕೊಟ್ಟು ಬಿಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಪಟಿದಾರರಿಗಿರುವ ಏಕೈಕ ದಾರಿಯೆಂದರೆ ಅವರ ಮನವೊಲಿಸುವುದೇ ಆಗಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಜಾತಿಯ ಒಗ್ಗಟ್ಟು ಹಾಗೂ 'ರಚನಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ'ಗಳ ಮೂಲಕ ಈಗಾಗಲೇ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹದವಾಗಿದ್ದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅವರು ಬಳಸಿಕೊಂಡರು.

ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಚಳವಳಿಯನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ, ಪ್ರಾಂತೀಯ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಎಂಬ ಮೂರು ಬಗೆಯ ನಾಯಕತ್ವಗಳು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಚಳವಳಿಯಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸದಿದ್ದರೂ ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರೇ ಅದರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನಾಯಕರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರು *ಯಂಗ್ ಇಂಡಿಯಾ* ಹಾಗೂ *ನವಜೀವನ್*[23] ದಲ್ಲಿ ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಚಳವಳಿಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿ ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಅನೇಕ ಲೇಖನಗಳೇ ಸ್ಥಳೀಯ ನಾಯಕರಿಗೆ ಧೈರ್ಯ ಹಾಗೂ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಬಾರ್ಡೋಲಿ ರೈತರಿಗೆ ಅಥವಾ ನಾಯಕರಿಗೆ ಅಗತ್ಯಬಿದ್ದಾಗಲೆಲ್ಲ ಗಾಂಧೀಜಿ ಸಲಹೆ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಗುಜರಾತ್ ಸಭಾ ಹಾಗೂ ಗುಜರಾತ್ ಕಾಂಗ್ರೆಸಿನ ಜತೆ ನಿಕಟ ಸಂಪರ್ಕವಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ವಲ್ಲಭಬಾಯಿ ಪಟೇಲ್ ಹಾಗೂ ಇತರರೇ ಪ್ರಾಂತೀಯ ಮಟ್ಟದ ನಾಯಕರಾಗಿದ್ದರು. ಪಟೇಲರಂತೂ ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹವನ್ನು ಸಂಘಟಿಸುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವನ್ನೇ ವಹಿಸಿದ್ದರು. ಅಸಹಕಾರ ಚಳವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಕೀಲಿ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತೊರೆದು ಗಾಂಧೀಜಿಯ 'ರಚನಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ'ಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಪಟೇಲರು ಗುಜರಾತಿನ ಮೂಲಕ ಓರ್ವ ರಾಜಕೀಯ ನಾಯಕನೆನಿಸಿಕೊಂಡರು. ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹವನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರು ಅಹ್ಮದಾಬಾದ್ ಮುನ್ಸಿಪಲ್ ಸಮಿತಿ ಹಾಗೂ ಗುಜರಾತ್ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಸಮಿತಿಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷರೂ ಆಗಿದ್ದರು. ಪಟಿದಾರ್ ಭೂಮಾಲಿಕರು ಪ್ರಬಲರಾಗಿದ್ದ ಗುಜರಾತಿನ ಖರೋಟರ್ ಭೂಭಾಗವೆಲ್ಲ ಅವರಿಗೆ ಚಿರಪರಿಚಿತವಾಗಿತ್ತು. 1918ರ ಖೇಡಾ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದಲ್ಲೂ ಅವರು ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದ್ದರು. ಹೀಗಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ರಾಜಕಾರಣದ ಜತೆಗೆ ಗುಜರಾತನ್ನು ಬೆಸೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಏಕೈಕ ನಾಯಕರೆಂದರೆ ಪಟೇಲರೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಪಟಿದಾರ್ ಮಂಡಲಗಳ ಮೂಲಕ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಸ್ಥಳೀಯ ನಾಯಕರು ಯಾವತ್ತೂ ಗಾಂಧೀಜಿ ಮತ್ತು ಪಟೇಲರು ಹಾಕಿದ ಗೆರೆಯನ್ನು ದಾಟುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಈ ಮೂರು ಮಟ್ಟದ ನಾಯಕರು ಒಮ್ಮುಖದಿಂದ ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದುದ್ದಕ್ಕೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರು ಹಾಗೂ

23. ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಕುರಿತು *ನವಜೀವನ್*ಮತ್ತು *ಯಂಗ್ ಇಂಡಿಯಾ*ದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಬರೆದ ಅನೇಕ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ನೋಡಿ *ಸಿಡಬ್ಲ್ಯು ಎಮ್‌ಜಿ* ಸಂ. XXXVI, ಪುಟಗಳು 169-70, 315, 353-4, 360, 384-6, 419-21, 440-3 ಮತ್ತು 465ರಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡಿವೆ.

ಚಳವಳಿಯ ಉದ್ದೇಶವು ಮೂಲತಃ ಸ್ಥಳೀಯವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಆದರೂ ಸುಸಂಘಟಿತವಾದ ಸ್ಥಳೀಯ ಚಳವಳಿಯೇ ಬೆಳೆದಾಗ ಸರಕಾರಿ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಬಲ ಕುಗ್ಗಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಆಡಳಿತವನ್ನು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯಗೊಳಿಸುವುದೇ ಮೊದಲಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಂದ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಮುಖಭಂಗ ಮಾಡಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳವಳಿಗೆ ಮಹತ್ವದ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಲ್ಲುದೆಂಬ ಎಚ್ಚರವೂ ಅವರಿಗಿಲ್ಲದಿರಲಿಲ್ಲ.[24]

ಗುಜರಾತ್‌ನ ಆಡಳಿತೆ ಹಾಗೂ ಮುಂಬಯಿ ಸರಕಾರವು ಚಳವಳಿಯ ದೂರಗಾಮಿ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಊಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸೋತವು. ರೈತರ ಅಹವಾಲುಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಸ್ಥಳೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲೇ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಅದು ದಮನಕಾರಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯವಾಗಿ ಅಂಗೀಕರಿಸಿತು. ಕಂದಾಯ ಬಾಕಿಯನ್ನು ಕೂಡಲೇ ಪಾವತಿಸದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಜಮೀನು ಮುಟ್ಟುಗೋಲು ಹಾಕುವುದಾಗಿ ರೈತರಿಗೆ ನೋಟೀಸು ಜ್ಯಾರಿ ಮಾಡಿತು. ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇದರಿಂದ ಚಳವಳಿಯ ತೀವ್ರತೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗುವ ಬದಲು ಇನ್ನಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಾಯಿತು. ಅರೆ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಕೊನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಚಳವಳಿಯನ್ನು ಸೇರಿದ ಶ್ರೀಮಂತ ವಣಿಯೂ (ಲೇವಾದೇವಿದಾರರು ಹಾಗೂ ಭೂಮಾಲಿಕರು) ಅದರ ದುರ್ಬಲ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದರು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದಿದ್ದ ಸರಕಾರ ಅವರಿಗೇ ಮೊದಲು ನೋಟೀಸುಗಳನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿತು. ಕೆಲಕೆಲವು ವಣಿಯಾಗಳು ಕಂದಾಯ ಬಾಕಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟೂ ಕೊಟ್ಟರು.[25] ಆದರೆ ಇಂತಹ ಪ್ರಕರಣಗಳು ಕೇವಲ ಅಪವಾದವಾಗಿದ್ದವೇ ವಿನಾ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಚಿಕ್ಕ ದೊಡ್ಡ ರೈತರೆನ್ನದೆ ಎಲ್ಲರೂ ಚಳವಳಿಯ ಹಿಂದೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿಯೇ ನಿಂತರು. ದುಬ್ಲರು, ಭೂಹೀನ ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಯಜಮಾನರ ಜೊತೆ ಸ್ಥಿರವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದರು. ಗಾಂಧೀಜಿಯ 'ರಚನಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ'ಗಳು ಇಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಬಡ ವರ್ಗದ ಜನರ ಹೃದಯವನ್ನು ಗೆದ್ದಿದ್ದವು. ಮನೆ ಜಪ್ತಿ, ಆಸ್ತಿ ಮುಟ್ಟುಗೋಲು ಹಾಕುವುದೇ ಮೊದಲಾದ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ಸರಕಾರಿ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಹಳ್ಳಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಅವರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ವಿಧದಲ್ಲೂ ನೆರವಾಗಲು ಈ ದುಬ್ಲರು ನಿರಾಕರಿಸಿದರು.[26] ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಜಾತಿ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಬಾರ್ಡೋಲಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ವಿನಾಶ ವಾಗದ ಹೊರತು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯೊಡನೆ ಹೋರಾಡಿ ಗೆಲ್ಲುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಪಟೇಲರಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪಟೇಲರು ವಿವಿಧ ಜಾತಿಗಳನ್ನು, ವ್ಯವಸಾಯಿ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಲು ತುಂಬಾ ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟರು. ಅವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಒಂದೇ ಶಬ್ದದಿಂದ *ಖೇದತ್*ಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಒಂದೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ತರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಪಟೇಲರ ಮಾತಿನಂತೆ "ಜಮೀನ್ದಾರರು ಮತ್ತು ಒಕ್ಕಲುಗಳು ಹಾಲು ನೀರಿನಂತೆ ಬೆರೆತು ಒಂದಾದರು." ಈ ತರದ ಸರಳ ಒಗ್ಗಟ್ಟು ಅವರ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು ಕೂಡ.

ಮುಂಬಯಿ ಸರಕಾರ ತನ್ನ ದಮನಕಾರಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿತಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಚಳವಳಿಯನ್ನು ಒಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ತಪ್ಪನ್ನು ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಬದಲಾಗಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ಕಠೋರ

---

24. ಅದೇ, ಪುಟಗಳು 88-90, ಮತ್ತು ದೇಸಾಯಿ, *ಸ್ಟೋರಿ ಆಫ್ ಬಾರ್ಡೋಲಿ,* ಪುಟ 69.

25. ದೇಸಾಯಿ, *ಸ್ಟೋರಿ ಆಫ್ ಬಾರ್ಡೋಲಿ,* ಪುಟಗಳು 70-4.

26. *ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಪತ್ರಿಕಾ* (ಗುಜರಾತಿ) 16 ಮತ್ತು 20 ಫೆಬ್ರವರಿ, ಮಾರ್ಚ್ 3, 6 ಮತ್ತು 11 ಹಾಗೂ 13 ಏಪ್ರಿಲ್ 1928, ಘನಶ್ಯಾಮ್ ದಾಸ್‌ರಿಂದ ಅನುವಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ, 'ಟ್ರೆಡಿಶನಲ್ ಸೊಸೈಟಿ ಅಂಡ್ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್, ಮೊಬಿಲೈಸೇಶನ್: ದಿ ಎಕ್ಸ್‌ಪೀರಿಯನ್ಸ್ ಆಫ್ ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ 1920-28,' *ಕಾಂಟ್ರಿಬ್ಯೂಶನ್ ಟು ಇಂಡಿಯನ್ ಸೋಶಿಯಾಲಜಿ* (ಹೊಸ ಆವೃತ್ತಿ), ಸಂ. VIII (ಡಿಸೆಂಬರ್ 1974), ಪುಟಗಳು 100-3.

ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು. ಪಠಾಣರ ನೆರವಿನಿಂದ ಅದು ಜಾನುವಾರು, ಬೆಳೆ ಹಾಗೂ ಜಮೀನುಗಳನ್ನು ಜಪ್ತಿಮಾಡಲು ಮುಂದಾಯಿತು. ಪಠಾಣರ ಮೂಲಕ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಿಗಳನ್ನು ಬೆದರಿಸಬಹುದೆಂದೂ, ಅದಾಗದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಕನಿಷ್ಠ ಚಳವಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನಾದರೂ ಅದರಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಬಹುದೆಂದೂ ಅದು ಭಾವಿಸಿತು. ಮುಸ್ಲಿಂ ಜಮೀನ್ದಾರರನ್ನು ಚಳವಳಿಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಬಾರ್ಡೋಲಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಓರ್ವ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮಾಮಲೇದಾರನನ್ನು ನೇಮಿಸಿತು. ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಕೋಮು ಸ್ವರೂಪ ಬಂದಿತೆಂದರೂ ತಪ್ಪಲ್ಲ.[28] ಸರಕಾರ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಇನ್ನೊಂದು ಕಠಿಣ ಕ್ರಮವೆಂದರೆ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ಮೊತ್ತದ ಕಂದಾಯ ಬಾಕಿಗೂ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಬೆಲೆಬಾಳುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಕಡಿಮೆ ಅಥವಾ ತೀರಾ ನಿಕೃಷ್ಟ ಬೆಲೆಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಏಲಂ ಮಾಡಿದ್ದು.[29] ಫೆಬ್ರವರಿ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಳವಳಿ ಆರಂಭವಾದರೆ ಜುಲೈ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಒಕ್ಕಲುಗಳ ಮೂಲಕ ಕೃಷಿ ಮಾಡಿಸುವ ಎಲ್ಲಾ ಭೂಮಾಲಿಕರ ಭೂಮಿಯನ್ನು (ಸುಮಾರು 15,000 ಎಕ್ರೆ) ಸರಕಾರ ಮುಟ್ಟುಗೋಲು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿತ್ತು ಹಾಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಹತ್ತನೇ ಒಂದಂಶವನ್ನು ಮಾರಾಟ ಮಾಡಿಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಸ್ವತಃ ಬೇಸಾಯಗಾರರ 50,000 ಎಕ್ರೆ ಜಮೀನನ್ನು ಮಾರಾಟ ಮಾಡದಿದ್ದರೂ ಮುಟ್ಟುಗೋಲು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿತ್ತು. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಮಾಡಿಯೂ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಬಾಕಿ ಕಂದಾಯದ ಆರನೇ ಒಂದಂಶ ಕೂಡ ವಸೂಲಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.[30] 1928ರ ಮೇ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಿಗಳು ಎಲ್ಲ ಸರಕಾರಿ ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನೂ, ಏಲಂನಲ್ಲಿ ಜಮೀನು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಏಜೆಂಟರನ್ನೂ ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಿದಾಗ ಸರಕಾರ ಇನ್ನಷ್ಟು ಹತಾಶವಾಯಿತು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸರಕಾರ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದ ರೀತಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕ್ರೂರವೂ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಅಪ್ರಬುದ್ಧವೂ ಆಗಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಈ ಒಗ್ಗಟ್ಟಿನಿಂದಾಗಿ ಪಟೇಲರು ಚಳವಳಿಯ ಏಕೈಕ ನಾಯಕರಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡರು. ಮುಂಬಯಿ ಸರಕಾರದ ದಮನಕಾರಿ ನೀತಿಯಿಂದಾಗಿ ಚಳವಳಿಗೆ ಅಪಾರ ಪ್ರಚಾರವೂ ದೇಶದೆಲ್ಲೆಡೆಯಿಂದ ಸಹಾನುಭೂತಿಯೂ ದೊರೆತವು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಈಗ ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಚಳವಳಿಯಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿ ತಳೆಯಲಾರಂಭಿಸಿತು. ದೇಶದಾದ್ಯಂತ ಅನೇಕ ನಾಯಕರು ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಚಳವಳಿಯನ್ನು ಸೇರುವ ಕುರಿತು ಗಾಂಧೀಜಿ ಹಾಗೂ ಪಟೇಲರಿಂದ ಸಲಹೆ ಪಡೆಯಬಯಸಿದರು. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಚಳವಳಿಯು ಸ್ಥಳೀಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಮೀರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಿದವು. ಬಾಂಬೆ ಲೆಜಿಸ್ಲೇಟಿವ್ ಕೌನ್ಸಿಲ್‌ನ ಗುಜರಾತ್ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳೆಲ್ಲ ಸರಕಾರದ ನೀತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ರಾಜಿನಾಮೆಯಿತ್ತರು. ಪಟೇಲರ ರಾಜಿನಾಮೆಯ ಬೆದರಿಕೆಯು ಇದಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ

---

27. *ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಪತ್ರಿಕಾ,* 12 ಮತ್ತು 13 ಫೆಬ್ರವರಿ, ಹಾಗೂ 18ಮೇ 1928. ನೋಡಿ: ಅದೇ, ಪುಟ 101. ಹೋಲಿಸಿ: ದೇಸಾಯಿ, *ಸ್ಟೋರಿ ಆಫ್ ಬಾರ್ಡೋಲಿ,* ಪುಟ 113.

28. ಕೆ. ಎಮ್. ಮುನಿಶಿ, *ಐ ಫಾಲೋ ದಿ ಮಹಾತ್ಮಾ*, ಬೊಂಬಾಯಿ. 1940. ಪುಟ 22 ಮತ್ತು ನೋಡಿ ದೇಸಾಯಿ, *ಸ್ಟೋರಿ ಆಫ್ ಬಾರ್ಡೋಲಿ,* ಪುಟ 113.

29. ಎ. ಎಮ್. ಖಾನ್, *ಲೈಫ್ ಆಂಡ್ ಸ್ಪೀಚಸ್ ಆಫ್ ಸರ್ದಾರ್ ಪಟೇಲ್,* ನ್ಯೂ ಡೆಲ್ಲಿ,1951 ಪುಟ 73; ಹೋಲಿಸಿ ಮುನಿಶಿ, *ಐಫಾಲೋ ದಿ ಮಹಾತ್ಮಾ*, ಪುಟಗಳು 40-1.

30. ನೋಡಿ ಗೋಪಾಲ್, *ವೈಸ್ ರಾಯಲ್ಟಿ ಆಫ್ ಲಾರ್ಡ್ ಇರ್ವಿನ್,* ಪುಟಗಳು 32-3. ಬೇಸಾಯ ಮಾಡುವ ಹಾಗೂ ಮಾಡದ ಭೂಮಾಲಕರಿಗೆ ಒಟ್ಟು ಸುಮಾರು 6000 ಸೂಚನಾ ಪತ್ರಗಳು ಜಾರಿ ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟವು. (ಘನಶ್ಯಾಮ್ ಶಹಾ, ಪರ್ಸನಲ್ ಕಮ್ಯೂನಿಕೇಶನ್)

ಇತ್ತೆಂಬುದು ಸತ್ಯ.[31] ಬಾಂಬೆ ಲೆಜಿಸ್ಲೇಟಿವ್ ಕೌನ್ಸಿಲ್‌ನ ಅಧ್ಯಕ್ಷರೂ ಆಗಿದ್ದ ಪಟೇಲರು ಇಂಪೀರಿಯಲ್ ಲೆಜಿಸ್ಲೇಟಿವ್ ಅಸೆಂಬ್ಲಿಯ ಸಭಾಪತಿ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೂ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರು. ಹೀಗಾಗಿ ಉಳಿದೆಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಪಟೇಲರ ಮಾತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ತೂಕವಿತ್ತು ಮತ್ತು ಅವರ ಬೆದರಿಕೆಯನ್ನು ಸರಕಾರ ಕಡೆಗಣಿಸುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸರಕಾರವು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಿಂದಲೂ ಒತ್ತಡಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ಮಾತುಕತೆಗೆ ಒಪ್ಪುವ ಹಂತಕ್ಕೆ ಬಂದಿತ್ತು.

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಆದರೂ ಬಾರ್ಡೋಲಿಯ ಸ್ಥಳೀಯ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ದಮನಕಾರಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಬಿಗಿಗೊಳಿಸಿದಲ್ಲಿ ಚಳವಳಿಯು ಕರಗಿ ಹೋಗುವುದೆಂದೇ ತಿಳಿದಿದ್ದರು. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅವರು ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಬಳಸುವ ಕಡೆಗೂ ಯೋಚಿಸಿದ್ದರು.[32] ಆದರೆ ಪಟೇಲರು ಹೆಚ್ಚು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಯೋಚಿಸಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಸರಕಾರದ ಆಶಯವನ್ನೂ ತನ್ನ ಹಿಂಬಾಲಕರ ಶಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ದೌರ್ಬಲ್ಯವನ್ನೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲೇ ಅರಿತಿದ್ದರು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಮೇ 1928ರಲ್ಲಿ ದಿವಾನ್ ಬಹಾದೂರ್ ಹರಿಲಾಲ್ ದೇಸಾಯಿಯವರ ಸಂಧಾನದ ಮಾತಿಗೆ ಪಟೇಲರು ಸಮ್ಮತಿಸಿದರು. ದೇಸಾಯಿಯವರು ಬ್ರಿಟಿಷರನ್ನು ಓಲೈಸಿಕೊಂಡೇ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಯ ಒಳಗೂ ಹೊರಗೂ ಪ್ರಬಲರಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಗುಜರಾತಿನ ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದರು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿದ್ದುದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಕಂದಾಯವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಕಂದಾಯ ಬಾಕಿಯನ್ನೂ ರೈತರು ಮೊದಲು ಪಾವತಿಸಬೇಕು ಬಳಿಕ ಸರಕಾರ ಈ ಕುರಿತು ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತ ತನಿಖೆಯೊಂದನ್ನು ನಡೆಸುವುದು ಎನ್ನುವ ಸಲಹೆ ಕೊಟ್ಟರು. ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕೂಡಲೇ ಇತ್ಯರ್ಥಗೊಳಿಸಬೇಕಾದ ಯಾವುದೇ ಒತ್ತಡವಿಲ್ಲದಿದ್ದುದರಿಂದ ಪಟೇಲರು ಈ ಸಲಹೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು.[33] ಬದಲಾಗಿ ವೈಸರಾಯರಿಗೆ ಬರೆದುಕೊಂಡು ಸ್ವಯಂ ಅವರೇ ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪರಿಹಾರ ಕಾಣಿಸಬೇಕೆಂದು ವಿನಂತಿಸಿಕೊಂಡರು.

ಮುಂಬಯಿಯ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಕೀಲರೂ ಸಂವಿಧಾನ ತಜ್ಞರೂ ಆದ ಕೆ. ಎಂ. ಮುನ್ಶಿಯವರು ಗವರ್ನರನ್ನು ಸಂಧಾನಕ್ಕಾಗಿ ಒತ್ತಾಯಿಸಿದಾಗ ಸರಕಾರದ ಮೇಲೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಒತ್ತಡ ಹೆಚ್ಚಿತು. ಗುಜರಾತಿನ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಇದ್ದ ರಾವ್ ಬಹಾದೂರ್ ಭೀಮಾಭಾಯಿ ನೈಕ್, ಡಾ। ಗಿಲ್ಡರ್, ಎಚ್. ಲಾಲ್ಜಿ, ಶಿವದಾಸನಿ, ಚಂದ್ರಚೂಡ, ಬಿ. ಜಿ. ಖೇರ್ ಮೊದಲಾದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತರನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಒಂದು ಸರಕಾರೇತರ ಸಮಿತಿಯ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರಾಗಿ ಮುನ್ಶಿಯವರು ಬಾರ್ಡೋಲಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಇದರ ವರದಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಸ್ಥಳೀಯ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮಿತಿಯನ್ನು ಮೀರಿ ಕಾನೂನನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸಿ ಜಪ್ತಿಯೇ ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ಎಸಗಿದ್ದು, ಜಮೀನನ್ನು ಅದರ ನಿಜವಾದ ಬೆಲೆಗಿಂತ ಎಷ್ಟೋ ಕಡಿಮೆಗೆ, ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಹದಿಮೂರನೇ ಒಂದರಷ್ಟು ಬೆಲೆಗೆ ಕೂಡ ಏಲಂ ಮಾಡಿದ್ದು, ಕಣ್ಣುಕಟ್ಟಿನ ವಿಚಾರಣೆ ಮಾಡಿ ತೀವ್ರತರದ ಬೆದರಿಕೆಯೊಡ್ಡಿದ್ದು — ಮೊದಲಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ದೃಢಪಟ್ಟವು. ಆದರೆ ಇಂತಹ ವರದಿಗಳಿಗೆ ಮುಂಬಯಿ ಸರಕಾರ ಯಾವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ತೋರಲಿಲ್ಲ. ಬಾಂಬೆ ಕೌನ್ಸಿಲ್‌ನ ಸದಸ್ಯರೂ, ಕೋಯಲಿಶನ್ ನೇಶನಲ್ ಪಾರ್ಟಿಯ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಗಳೂ ಆಗಿದ್ದ ಮುನ್ಶಿಯವರು ತನ್ನ ಪಕ್ಷದ ವತಿಯಿಂದ ಸರಕಾರದಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರಿ

31. ಪಿ. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ, *ದಿ ಹಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ದಿ ಇಂಡಿಯನ್ ನ್ಯಾಶನಲ್ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್*, ಸಂ.1, ನ್ಯೂ ಡೆಲ್ಲಿ, 1969, ಪುಟ 324.
32. ಮುನಿಶಿ, *ಐ ಫಾಲೋ ದಿ ಮಹಾತ್ಮಾ*, ಪುಟ 58, ಹೋಲಿಸಿ: ಗೋಪಾಲ್, *ವೈಸ್ ರಾಯಲ್ಟಿ ಆಫ್ ಲಾರ್ಡ್ ಇರ್ವಿನ್*, ಪುಟ 33.
33. ದೇಸಾಯಿ, *ಸ್ಟೋರಿ ಆಫ್ ಬಾರ್ಡೋಲಿ* ಪುಟಗಳು 174-7.

ಗಳಾಗಿದ್ದ ಇಬ್ಬರನ್ನು ರಾಜಿನಾಮೆ ಕೊಡುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸಿದರು.[34] ಆದರೂ ಪ್ರಾಂತೀಯ ಸರಕಾರ ತನ್ನ ಬಿಗು ನೀತಿಯಿಂದ ಅತ್ತಿತ್ತ ಚಲಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ.

ಮೌಂಟ್‌ಫೋರ್ಡ್ ಸುಧಾರಣೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಡಿಯಾದ ಬಗೆಗಿನ ತನ್ನ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಮುಂದಡಿಯಿಟ್ಟಿದ್ದ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಈ ಮಧ್ಯೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಮೈಮೇಲೆ ಎಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಬೇಕಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಮೌಂಟ್‌ಫೋರ್ಡ್ ಸುಧಾರಣೆಗಳ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಜತೆ ಒಪ್ಪಂದವೊಂದಕ್ಕೆ ಬರುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ಅದು ಸೈಮನ್ ಕಮಿಶನನ್ನು ನೇಮಕಮಾಡಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಈಗಾಗಲೇ ಬಹಿಷ್ಕಾರ ಘೋಷಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಸರಕಾರದ ಯೋಜನೆಗಳು ತಲೆಕೆಳಗಾಗಿತ್ತು. ಮುಂಬಯಿ ಪ್ರಾಂತ ಸರಕಾರವು ಬಾರ್ಡೋಲಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತೆಗೆದು ಕೊಂಡ ನಿಲುವಿನಿಂದಾಗಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರದ ಬುಡವೇ ಕುಸಿದು ಬಿದ್ದಂತಾಗಿತ್ತು. ಹೇಗಿದ್ದರೂ ಆಗಿನ ವೈಸರಾಯ್ ಇರ್ವಿನ್ ಸಮತೂಕದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳ ರಾಜಕೀಯ ಮುತ್ಸದ್ದಿಯಾಗಿದ್ದ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರಕಾರ ಹೊಂದಿದ್ದ ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಗೂ ಅದರದ್ದೇ ಕೈಕೆಳಗಿನ ಪ್ರಾಂತ ಸರಕಾರ ಬಾರ್ಡೋಲಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದ ನೀತಿಗೂ ಮಧ್ಯೆ ಇದ್ದ ಅಗಾಧ ಅಂತರವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದ ಇರ್ವಿನ್ ಬಾರ್ಡೋಲಿಯನ್ನು ಸರಕಾರ ತನ್ನ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಎದುರಾಗ ಬಹುದಾದ ಅಪಾಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಅರಿತಿದ್ದ. ಜೈಲಿನಿಂದ ಹೊರಬಂದ ದಿನದಿಂದಲೂ ಸವಿನಯ ಕಾಯಿದೆ ಭಂಗ, ಕರನಿರಾಕರಣೆ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರವ್ಯಾಪಿ ಚಳವಳಿಯನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಲು ಗಾಂಧೀಜಿ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಮುಂಬಯಿ ಸರಕಾರ ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದ ರೀತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದ ಇರ್ವಿನ್ ಸರಕಾರದವರು ಗಾಂಧೀಜಿ ಬಯಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭ ವನ್ನು ತಾವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ.[35] ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಾರ್ಡೋಲಿಯ ಕುರಿತು ಮೆದು ನೀತಿಯನ್ನು ತಳೆದು ಪಟೇಲರ ಜೊತೆ ಮಾತಾಡಿ ಒಪ್ಪಂದಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆ ಇರ್ವಿನ್ ವಿಲ್ಸನ್‌ನಿಗೆ ಸೂಚಿಸು ವಂತಾಯಿತು.[36] ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ತತ್‌ಕ್ಷಣದಿಂದಲೇ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು; ಬಾಕಿ ಕಂದಾಯವನ್ನು ಅಥವಾ ಹಳೆ ಮತ್ತು ಹೊಸ ಕಂದಾಯದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಪಾವತಿಸುವುದು ಎಂಬ ಷರತ್ತುಗಳನ್ನು ಸರಕಾರವು ವಿಧಿಸಿತು. ಹೀಗೆ ಮಾಡಿದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಕಂದಾಯದ ವಿವಾದವನ್ನು ತೀರ್ಮಾನಿಸಲು ತನಿಖಾ ಸಮಿತಿಯನ್ನು ರಚಿಸಲಾಗುವುದು ಎಂಬ ಆಶ್ವಾಸನೆಯನ್ನು ಸರಕಾರವು ನೀಡಿತು. ಮುಂಬಯಿ ಸರಕಾರದ ಮೊದಲ ನಿಲುವಿಗೂ ಇದಕ್ಕೂ ಅಂತಹ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಪಟೇಲರು ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಹಿಂತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಬಂಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಿಗಳನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡುವುದು; ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡ ಜಮೀನನ್ನು ಅದು ಮಾರಾಟವಾಗಿರಲಿ ಇಲ್ಲದಿರಲಿ ಮರಳಿ ಅದರ ಹಳೆಯ ಒಡೆಯರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುವುದು; ಮತ್ತು ನಿಷ್ಪಕ್ಷ ಪಾತವಾದ ಸಮಿತಿಯೊಂದನ್ನು ರಚಿಸುವುದು ಎಂಬ ತನ್ನ ಪೂರ್ವಷರತ್ತುಗಳನ್ನೇ ಪುನರುಚ್ಚರಿಸಿದರು.[37]

ಲಾರ್ಡ್ ಇರ್ವಿನ್ನರ ಸಲಹೆಗಳೇನಿದ್ದರೂ ವಿಲ್ಸನ್ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಬಗ್ಗಲು ತಯಾರಿರಲಿಲ್ಲ.23 ಜುಲೈ,1928ರಂದು ಬೊಂಬಾಯಿ ಕೌನ್ಸಿಲನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಮಾಡಿದ ಭಾಷಣದ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಈ ಬಿಗಿ

---

34. ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ನೋಡಿ: ಮುನಿಶಿ, *ಐ ಫಾಲೋ ದಿ ಮಹಾತ್ಮಾ*, ಪುಟಗಳು 44-57, ಮತ್ತು ದೇಸಾಯಿ, *ಸ್ಟೋರಿ ಆಫ್ ಬಾರ್ಡೋಲಿ* ಪುಟಗಳು 215-18.

35. ಡಿ. ಎ. ಅಥಾಲೆ, *ದಿ ಲೈಫ್ ಆಫ್ ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧಿ* ಪೂನಾ, 1931, ಪುಟಗಳು 339-40.

36. ನೋಡಿ, ಗೋಪಾಲ್, *ವೈಸ್‌ರಾಯಲ್ಟಿ ಆಫ್ ಲಾರ್ಡ್ ಇರ್ವಿನ್*, ಪುಟ 33.

37. ದೇಸಾಯಿ, *ಸ್ಟೋರಿ ಆಫ್ ಬಾರ್ಡೋಲಿ* ಪುಟಗಳು 239-40.

ನಿಲುವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿತ್ತು. ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಿಗಳನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ನಿಗ್ರಹಿಸುವ ಸರಕಾರದ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಈ ಭಾಷಣದಲ್ಲಿ ಅವರು ಪುನರುಚ್ಚರಿಸಿದ್ದರು. ಅಂತೂ, ಬಾರ್ಡೋಲಿ ರೈತರ ಹಿತೈಷಿಯಾದ ರಾವ್ ಬಹದೂರ್ ದಾದೂ ಭೈ ದೇಸೈ ಮತ್ತು ಗವರ್ನರ್‌ರವರ ಕಾರ್ಯಕಾರೀ ಸಮಿತಿಯ ಸದಸ್ಯರಾದ ಚುನಿಲಾಲ್ ಮೆಹ್ತಾರ ನಡುವೆ ಒಪ್ಪಂದವೊಂದು ಏರ್ಪಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ಈ ಕಗ್ಗಂಟಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ದೊರಕುವಂತಾಯಿತು. ಸರಕಾರೀ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಮತ್ತು ಪಟೇಲ್ ಹಾಗೂ ಗುಜರಾತಿನ ಕೌನ್ಸಿಲ್ ಸದಸ್ಯರ ನಡುವೆ ಈ ಇಬ್ಬರು ಮುಖಂಡರು ಅನೌಪಚಾರಿಕ ಭೇಟಿಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸಿದರು. ಪೂನಾದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಈ ಸಂಧಾನ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಮುಖ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರಾಜಿ ಸೂತ್ರದೊಂದಿಗೆ ಮುಗಿಯಿತು. ಈ ರಾಜಿ ಸೂತ್ರದ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳು ಎರಡು: 1. ರೈತರ ಕಂದಾಯ ಬಾಕಿಯನ್ನು ಅವರ ಪರವಾಗಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ತುಂಬುವುದು. 2. ತಕ್ಷಣದಿಂದ ಚಳವಳಿಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು. ಆದಾಗಲೇ ಇಂಡಿಯನ್ ಲೆಜಿಸ್ಲೇಟಿವ್ ಅಸೆಂಬ್ಲಿಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿದ್ದ ವಿಠಲ್ ಭೈ ಪಟೇಲ್ ಅವರೇ ಈ ರಾಜಿ ಸೂತ್ರವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದರು. ಸುಮಾರು ಶೇಕಡಾ 22ರಷ್ಟು ಏರಿದ್ದ ಕಂದಾಯವನ್ನು ಸರಕಾರಿ ಖಜಾನೆಗೆ ತುಂಬುವಂತೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಶ್ರೀಮಂತ ಗುಜರಾತಿ ಸ್ನೇಹಿತನಿಗೆ ಹೇಳಿದರು. ಈ ತಂತ್ರ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸರಕಾರಿ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಮೆಚ್ಚುಗೆ ಗಳಿಸಿತು. ಆದರೆ, ತನ್ನ ಅಣ್ಣನೇ ಈ ಯೋಜನೆಯ ಸೂತ್ರಧಾರ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯದ ವಲ್ಲಭಬಾಯಿಯವರು ಮೊದಲಿಗೆ ಈ ಒಪ್ಪಂದವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು. ವಿಠಲ ಬಾಯಿಯವರಿಗೆ ಪಟಿದಾರ್ ಭೂಮಾಲಿಕರ ದೌರ್ಬಲ್ಯದ ಅರಿವು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಇತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ತನ್ನ ತಮ್ಮ ಇದನ್ನೊಂದು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಸುವುದನ್ನು ಅವರು ಬಯಸಲಿಲ್ಲ. ನಿಜವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಪೂನಾ ಒಪ್ಪಂದಕ್ಕೆ ವಿಠಲ ಬಾಯಿಯವರೇ ಪೂರ್ವ ತಯಾರಿ ಮಾಡಿದ್ದರು.[38] ರಾಜಿ ಮಾತುಕತೆಯ ಕರಾರುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸರಕಾರೀ ಶಕ್ತಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಶರಣಾಗತಿಯೇ ಆಗಿತ್ತು. ಆದರೆ, ಇದಲ್ಲದೆ ವಿಠಲಬಾಯಿಯವರಿಗೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಯೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿಯಾಗಿದ್ದ ಮಹದೇವ ದೇಸಾಯಿಯವರು ಕೂಡಾ ಸರಕಾರದ ಜೊತೆ ರಾಜಿ ಯಾಗುವುದಲ್ಲದೇ ಬೇರಾವ ಮಾರ್ಗವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದರು. ಈ ಒಪ್ಪಂದದ ಒಕ್ಕಣೆ ಎರಡೂ ಕಡೆಗೆ ಏನನ್ನೂ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳದೆ ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿತ್ತು. ಸರಕಾರದ ನಿರ್ದೇಶನದಂತೆ ಸೂರತ್ ಪ್ರಾಂತ್ಯದ ಕೌನ್ಸಿಲ್ ಸದಸ್ಯರು ಈ ಒಪ್ಪಂದ ಪತ್ರಕ್ಕೆ ಸಹಿ ಹಾಕಿದರು. ಇದರಿಂದ ವಿಠಲ ಬಾಯಿಯವರು ಒಪ್ಪಂದದಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಸರಕಾರ ಸೂಚಿಸಿದ ಹಣವನ್ನು ಗುಜರಾತಿನ ಶ್ರೀಮಂತ ಭೂಮಾಲಿಕರೊಬ್ಬರು ಕೊಡುವುದರೊಂದಿಗೆ ವಿವಾದ ಪೂರ್ಣ ಗೊಂಡಿತು.[39]

ಜಮೀನನ್ನು ಅದರ ಹಳೆಯ ಮಾಲಿಕನಿಗೆ ಹಸ್ತಾಂತರಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ತುರ್ತಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿತ್ತು. ಈ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಸರಕಾರೀ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಹಾಗೂ ರೈತ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಹಕರಿಸಿದರು. ಹರಾಜಿನಲ್ಲಿ ಜಮೀನನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಂಡವರೆಲ್ಲ ಅದೇ ಮೊತ್ತಕ್ಕೆ ಆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಹಿಂದಿರುಗಿಸುವಂತೆ ಸೂರತ್‌ನ ಕಲೆಕ್ಟರ್ ಅವರು ಮಾಲಿಕರನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದರು. ರಾವ್ ಬಹಾದ್ದೂರ್ ಭೀಮಾ ಬಾಯಿ ನಾಯಕರು ಹೀಗೆ ಮಾರಾಟ ಹಾಗೂ ಮರು ಮಾರಾಟಗೊಂಡ ಎಲ್ಲಾ ಜಮೀನಿನ ಕಾನೂನು ಬದ್ಧ ಒಡೆಯ ರಾದರು. ಅನಂತರ ಈ ಜಮೀನನ್ನು ಅದರ ಹಳೆಯ ಮಾಲಕರಿಗೆ ಹಸ್ತಾಂತರಿಸಲಾಯಿತು.[40]

---

38. ವಿಠಲ್ ಭಾಯಿ ಪಟೇಲರು ಹೇಗೆ ರಾಜಿ ಸೂತ್ರವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು ಎಂಬ ಬಗೆಗೆ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ನೋಡಿ, ಜಿ.ಐ. ಪಟೇಲ್, *ವಿಠಲ್ ಭಾಯಿ ಪಟೇಲ್— ಲೈಫ್ ಅಂಡ್ ಟೈಮ್ಸ್,* ಸಂ 11, ಬೊಂಬಾಯಿ, 1950, ಪುಟಗಳು 1001-12.

39. ದೇಸಾಯಿ, *ಸ್ಟೋರಿ ಆಫ್ ಬಾರ್ಡೋಲಿ,* ಪುಟಗಳು 258-62.

40. ಅದೇ, ಪುಟಗಳು 261-2. ಮತ್ತು ಮುನಿಶಿ, *ಐ ಫಾಲೋ ದಿ ಮಹಾತ್ಮಾ,* ಪುಟ 61-62.

ಬೊಂಬಾಯಿ ಸರಕಾರವು ರಚಿಸಿದ ಬ್ರೂಮ್ಸ್‌ಫೀಲ್ಡ್ ಕಮಿಟಿಯು 1928-29ರ ನಡುವೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಿಚಾರಣೆ ನಡೆಸಿ ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಹಾಗೂ ಚೊರಾಸಿ ತಾಲೂಕುಗಳ ಹಳ್ಳಿಗಳ ರೈತರ ನೈಜ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಖಚಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಗೇಣಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಅಂಕೆ ಸಂಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬಳಸುವ ವಿಧಾನವು ಉಳಿದ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಿಗೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿ ಸಮರ್ಪಕವಾದರೂ, ಸೂರತ್ ಜಿಲ್ಲೆಗೆ ಅದು ಸರಿ ಹೊಂದುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಕಮಿಟಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿತು. ಅಲ್ಲದೆ, ಕಂದಾಯ ಪುನರ್ವಿಮರ್ಶೆಗೆ (1925ರಲ್ಲಿ) ಆಧಾರವಾಗಿ ಬಳಸಿದ ವಿವರಗಳು ಕಂದಾಯ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಮನಸೋ ಇಚ್ಛೆ ತಯಾರಿಸಿದ ಕೃತಕ ಅಂಕೆ ಸಂಖ್ಯೆಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಆದುದರಿಂದ, ಇವುಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ನಂಬುವಂತಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕಮಿಟಿ ವಾದಿಸಿತು. ಹೀಗಾಗಿ, ರೈತರ ಒಟ್ಟಾರೆ ಬೇಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ಶೇಕಡಾ 22ರಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿದ್ದ ಕಂದಾಯವನ್ನು ಶೇಕಡಾ 6.25ಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಿತು.[41]

ಬ್ರೂಮ್ಸ್ ಫೀಲ್ಡ್ ಕಮಿಟಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೇ ದಿಕ್ಸೂಚಿಯಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಬಾರ್ಡೋಲಿ ರೈತ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಒಂದು ಸಫಲ ಹೋರಾಟವೆಂದೇ ತೀರ್ಮಾನಿಸಬಹುದು. ಗಾಂಧೀವಾದಿ ಹೋರಾಟದ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಚಳವಳಿ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. ಬೇಕಾಬಿಟ್ಟಿ ಕಂದಾಯ ಏರಿಕೆ ಪಟಿದಾರ್ ಭೂಮಾಲಕರನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ಚಿಂತೆಗೀಡುಮಾಡಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅವರ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರತಿಫಲವೂ ಅವರಿಗೆ ದೊರೆಯಿತು. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಚಳವಳಿಗಾರರು ತಮ್ಮ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಅಹಿಂಸೆಯ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲೇ ಸಂಘಟಿಸಿದ್ದರು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯವಸಾಯೀ ವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಜಾತಿಗಳ ಜನರು ಪಟೇಲರ ನಾಯಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಒಗ್ಗಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೋರಾಡಿದರು. ಹೀಗಾಗಿ, ಚಳವಳಿಗಾರರ ವಿವಿಧ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಡಕನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಸರಕಾರ ವಿಫಲವಾಯಿತು. ಹೊರ ಪ್ರಾಂತದ ಹರಾಜುಗಾರರ ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಹಿಷ್ಕಾರ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ರಾಜಕೀಯ ಚಳವಳಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡಿತು. ಈಗಾಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಧರಲರು, ದುಬ್ಲರು ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ಹಿಂದುಳಿದ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಗುಂಪುಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪಟಿದಾರ್ ಭೂಮಾಲಕರನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದ್ದರು. ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಚಳವಳಿಯ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಪಟಿದಾರ್ ಭೂಮಾಲಕರ ಜೊತೆಗೆ ಈ ವರ್ಗದ ಜನರಿಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧಗಳಿದ್ದವು.

ಏನಿದ್ದರೂ, ವಿವಿಧ ರೈತ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ಈ ಏಕತೆಯ ಲಕ್ಷಣವೇನು? ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ 'ರಚನಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ'ದ ಮೂಲಕ ಈ ಶ್ರೀಮಂತ ಪಟಿದಾರರು ಏನನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಹೊರಟಿದ್ದರು? ತಮ್ಮ ಮತ್ತು ಕೆಳ ಜಾತಿಯ ರೈತರ ನಡುವಿನ ಅಂತರವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ಅವರು ಏನು ಮಾಡಿದರು? ನೂಲುವುದು, ನೇಯುವುದು ಮುಂತಾದ 'ರಚನಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು' ಆಗ ಗುಜರಾತಿನಾದ್ಯಂತ ತುಂಬ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದವು ಎಂಬುದಂತೂ ಸತ್ಯ. ಅಲ್ಲದೆ, 1929ನೇ ಇಸವಿಯ ವೇಳೆಗೆ ಬರೇ ಬಾರ್ಡೋಲಿ ವಿಭಾಗದಲ್ಲೇ 1200ಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚು ಚರಕಗಳು ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವುಗಳು

---

41. ದೇಸಾಯಿ, *ಸ್ಟೋರಿ ಆಫ್ ಬಾರ್ಡೋಲಿ* ಪುಟಗಳು 275-323; ಹಾಗೆಯೇ ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ, *ದಿ ಇಂಡಿಯನ್ ನ್ಯಾಶನಲ್ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್,* ಸಂ. 1, ಪುಟ 324.

ಪಟಿದಾರ್ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲೇ ಇದ್ದವು.[42] ರೈತರಿಗೆಂದೇ ಆವಿಷ್ಕಾರಗೊಂಡ ಈ ಚರಕಗಳು ಅವರಲ್ಲೇ ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟ ಬಗೆಗೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಲು ಬೆಳೆಗಾರರು ಮತ್ತು ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಮಿಕರಿಗೆ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಕೊಡಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಕನ್ವರ್‌ಜಿತ್ ಮೆಹ್ತಾ ಮತ್ತು ಅವರ ಪಟಿದಾರ್ ಯುವಕ ಮಂಡಲ ಕೈಗೊಂಡಿತು. ಇವರು ಬಾರ್ಡೋಲಿ ತಾಲೂಕಿನ ಶೇಕಡಾ 80ರಷ್ಟು ಸರಕಾರೀ ಶಾಲೆಗಳನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಶಾಲೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದರು.[43] ಆದರೆ, ಅವರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ತಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶದ ಕುರಿತು ಉತ್ಸಾಹ ವನ್ನು ಮೂಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಫಲವಾದುವೇ ವಿನಹ, ಪಟಿದಾರರಲ್ಲದ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಜನಗಳಿಗೆ ಇದರಿಂದ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯೋಜನವೇನೂ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಭಾರತ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸಿನ ಸದಸ್ಯರೇ 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತಾ ನಿರ್ಮೂಲನ'ದ ಘೋಷಣೆಗಳನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಬೂಟಾಟಿಕೆ ಯನ್ನು ಬರೇ ಗುಜರಾತ್‌ನಲ್ಲಲ್ಲದೇ ಇಡೀ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಿತ್ತು.

ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತಾ ನಿವಾರಣೆಯ ತನ್ನ ಹೋರಾಟದ ಮಿತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಅರಿವಿತ್ತು. ಅವರು1921-22ರಲ್ಲಿ ಕರ ನಿರಾಕರಣೆ ಚಳುವಳಿಗಾಗಿ ಬಾರ್ಡೋಲಿಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ, ತನ್ನ ಹಿಂದೂ ಹಿಂಬಾಲಕರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿದ ಬಗೆಗೆ ಅವರಿಗೇ ಸಂಶಯವಿತ್ತು. ಮುಖಂಡರು ಗಳು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಬೋಧಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಖಾಸಗಿ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. 'ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಮಾರಂಭಗಳಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಎದುರೇ ಹರಿಜನರನ್ನು ಅಪ್ಪಿಕೊಂಡವರು, ಮನೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಬಟ್ಟೆ ಸಮೇತ ಸ್ನಾನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು.'[44] ಸಾರ್ವಜನಿಕ ನೀತಿಗಳು ಹಾಗೂ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನಡವಳಿಕೆಗಳ ನಡುವೆ ಆಗ ಎಷ್ಟು ಅಂತರವಿತ್ತೆಂದರೆ, 'ರಚನಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ' ದಿಂದ ಉದ್ಭವವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಉತ್ಸಾಹ 1928ರ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದವರೆಗೂ ಈ ಅಂತರವನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಿದೆ ಎಂದಾಗಲೀ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿದೆ ಎಂದಾಗಲೀ ನಂಬಲು ಕಾರಣಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಷಯವೆಂದರೆ, ಪಟಿದಾರ್ ಮಂಡಲ್ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ ಆಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಹಾಸ್ಟೆಲ್‌ಗಳಲ್ಲಿ 1936ರ ವರೆಗೂ ಒಬ್ಬನೇ ಒಬ್ಬ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಯುವಕನನ್ನು ದಾಖಲು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಲಿಲ್ಲ.[45] ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟ ಎಷ್ಟು ತೋರಿಕೆಯದಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಪಟಿದಾರ್ ಭೂಮಾಲಕರು ಹಾಗೂ ಬಡರೈತರ ನಡುವಿನ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿವಾದಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಏನಾದರೂ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತಂದಿವೆಯೆ? ಇಲ್ಲ. 1928ರಲ್ಲು ಕೂಡಾ ದುಬ್ಲಾ ಜನರು ತಮ್ಮ ದಣಿಗಳ ಅಥವಾ ಲೇವಾದೇವಿದಾರರ ಜೀತದಾಳುಗಳಾಗಿಯೇ ಇದ್ದರು. ಅವರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಯೂ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಇವರ ಬಗೆಗಿನ ಪಟಿದಾರ್ ಭೂಮಾಲಿಕರ ಧೋರಣೆ ಕೂಡಾ ಬದಲಾಗಲಿಲ್ಲ. ಸೂರತ್ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕಟ್ಟಾ ಗಾಂಧಿವಾದಿ ಹಾಗೂ ಸರಭಾವ್ ಆಶ್ರಮದ ಮೇಲ್ವಿಚಾರಕರಾದ ನರಹರಿ ಪಾರಿಖ್‌ರವರು ತಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಂತ ಪಟಿದಾರ್ ಭೂಮಾಲಕರಿಂದ ದುಬ್ಲಾ ಜನರ ಮೇಲಾಗುತ್ತಿರುವ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ಒಂದು ವಾರ ಕಾಲ

---

42. ಭಟ್, *ಕಾಸ್ಟ್ ಆಂಡ್ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಮೊಬಿಲೈಸೇಶನ್*, ಪುಟ 331.

43. ನೋಡಿ, ಶಹಾ, "ಟ್ರೆಡಿಷನಲ್ ಸೊಸೈಟಿ ಆಂಡ್ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಮೊಬಿಲೈಸೇಶನ್," ಪುಟ 90.

44. ಸ್ವಾಮಿ ಶ್ರದ್ಧಾನಂದ, *ಇನ್‌ಸೈಡ್ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್*, ಬೊಂಬಾಯಿ, 1946, ಪುಟ 163-4.

45. ನೋಡಿ ಭಟ್, *ಕಾಸ್ಟ್ ಆಂಡ್ ಪೊಟಿಕಲ್ ಮೊಬಿಲೈಸೇಶನ್*, ಪುಟ 314.

ಉಪವಾಸ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಹೂಡಿದ್ದರು. ಆದರೆ, ಪಟಿದಾರರು ತಮ್ಮ ಕೃತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪ ಪಡುವ ಬದಲು, ದುಬ್ಲಾ ಜನರ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದರು.[46] ಶ್ರೀಮಂತ ಮತ್ತು ಬಡವರ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಬಗೆಗಿನ ಗಾಂಧೀವಾದಿ ಕಲ್ಪನೆ ಕೂಡಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರವಾದದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ವಲ್ಲಭಬಾಯಿ ಪಟೇಲರು ತಮ್ಮ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದ ಭಾಷಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ರೈತ ವರ್ಗಗಳೊಳಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ಒಗ್ಗಟ್ಟಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಲ್ಲದೆ, ಹರಿಜನರು ಹಾಗೂ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಯಜಮಾನರುಗಳಿಗೆ ನಿಷ್ಠರಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಬಡರೈತರಿಗೆ ಪಟೇಲರ ಹಿತವಚನ ಹೀಗಿತ್ತು:

> ನಿಮ್ಮ ಮತ್ತು ಸಾಹುಕಾರರ (ಲೇವಾದೇವಿದಾರರ) ನಡುವೆ ಒಡಕುಂಟು ಮಾಡಲು ಸರಕಾರ ಪ್ರಯತ್ನ ಪಡುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ, ನಿಮಗೆ ನಿಮ್ಮ ಸಾಹುಕಾರರೇ ಸರ್ವಸ್ವ. ನಿಮ್ಮ ಸಾಹುಕಾರರನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಉಪದೇಶಿಸುವವರನ್ನು ಹುಚ್ಚರೆಂದು ತಿಳಿಯಿರಿ. ಅವರ ಉಪದೇಶವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ. ಇದರರ್ಥ ಪತಿವ್ರತೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಪತಿಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿದಂತೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಿರಿ. ಕಷ್ಟಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿಮ್ಮ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದ ಸಾಹುಕಾರರನ್ನು ನೀವು ಹೇಗೆ ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡುತ್ತೀರಿ?[47]

ಹೀಗೆ ಕಟ್ಟಾ ಗಾಂಧಿವಾದಿಯಾದ ಪಟೇಲರಂತಹವರು ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನರ ಮೇಲೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಲೇವಾದೇವಿದಾರರ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದರು. ದುಬ್ಲಾ ಜೀತದಾಳುಗಳು ಹಾಗೂ ಅವರ ಮಾಲಿಕರ ನಡುವಿನ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಗಂಭೀರ ಲೋಪಗಳಿರುವುದನ್ನು ಕೂಡಾ ಅವರು ಗಮನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಸೂರತ್ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಬಂಧಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂರಚನೆಯ ಬಗೆಗೂ ಅವರು ಯೋಚಿಸಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ, ದುಬ್ಲಾ ಜೀತದಾಳುಗಳು ಹಾಗೂ ಅವರ ಮಾಲಕರ ನಡುವಿನ ಅರೆ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮ ತಕ್ಷಣದ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಸೂರತ್ ಪ್ರಾಂತ್ಯದ ಪಟಿದಾರ್ ಭೂಮಾಲಕರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುವುದೇ ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ನೀತಿಯ ಅಘೋಷಿತ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು.

ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ಏಕತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಪಟೇಲರು ಬಳಸಿದ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಶಹಾ ಅವರು ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ರೈತರ ರ್‍ಯಾಲಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಟೇಲರು ಮಾಡಿದ ಭಾಷಣಗಳ ಒಟ್ಟು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ ಶಹಾರವರು ಆ ಇಡೀ ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟದ ಪ್ರಮುಖ ಆಯಾಮದ ಕುರಿತು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಹಾಗೂ ಧರ್ಮನಿರಪೇಕ್ಷ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ಆ ಭಾಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಪಟೇಲ್ ಬಹಳ ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ಗಮನಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಜಾತಿ ನಿಷ್ಠೆ, ಸ್ವಾಮಿ ನಿಷ್ಠೆ, ಕರ್ತವ್ಯ ನಿಷ್ಠೆಯ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು.[48] ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಪಟೇಲರಿಗೆ, ಈ ಚಳುವಳಿಗೆ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಒಂದು ನುಡಿಗಟ್ಟಿನ ಆಯ್ಕೆಯೇ ಇದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನಬಹುದು. ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಿನ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಅಶಿಕ್ಷಿತ

---

46. ದೇಸಾಯಿ, *ಸ್ಟೋರಿ ಆಫ್ ಬಾರ್ಡೋಲಿ,* ಪುಟ 7. ಹೋಲಿಸಿ :ಐ. ಯಾಜ್ಞಿಕ್, *ಗಾಂಧಿ ಆ್ಯಸ್ ಐ ನೋ ಹಿಮ್,* ಸಂ. 1, ಬೊಂಬಾಯಿ, 1931, ಪುಟಗಳು 212.

47. *ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಪತ್ರಿಕಾ,* 18 ಮಾರ್ಚ್, 8 ಮತ್ತು 12 ಏಪ್ರಿಲ್ 1928, ಶಹಾರಲ್ಲಿ ಉದ್ಧರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಂತೆ, "ಟ್ರೆಡಿಶನಲ್ ಸೊಸೈಟಿ ಆಂಡ್ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಮೊಬಿಲೈಸೇಶನ್," ಪುಟ 101.

48. ಅದೇ, ಪುಟ 103-4.

ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಹಾಗೂ ದುಬ್ಲಾ ಜನರೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವ ರೈತವರ್ಗದ ನಡುವೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನುಡಿಗಟ್ಟಿಲ್ಲದೇ ಬೇರಾವುದೂ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ.

ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಪ್ರಾರಂಭವಾದಾಗ, ದುಬ್ಲಾ ಜೀತದಾಳುಗಳು ಪಟಿದಾರ್ ಹಾಗೂ ವಣಿಯ ಧನಿಗಳ ವಶದಲ್ಲಿದ್ದರು. ಅಲ್ಲದೆ, ಈ ಚಳುವಳಿಯ ಕೇಂದ್ರ ಶಕ್ತಿ ಭೂಮಾಲಕರೇ ಆಗಿದ್ದರು. ಗುಜರಾತಿನಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಈ ಭೂಮಾಲಕ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ರಾಣಿಪರಾಜ್ (Raniparaj) ಎಂಬ ಹೊಸ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನ್ನಣೆಯಾಗಲಿ, ಆಗ ತುಂಬ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ 'ರಚನಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ'ವಾಗಲೀ, ಈ ದುಬ್ಲಾ ಜನಾಂಗ ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ಕೃಷಿ ಕೂಲಿಗಳ ದಯನೀಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ.[49] ಆದಾಗ್ಯೂ, 'ರಚನಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ'ಗಳಿಂದಾಗಿ ಬಡವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಧನಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸ ಹುಟ್ಟುವ ಒಂದು ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿ, ಈ ಧನಿಗಳಿಂದಲೇ ತಮ್ಮ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಸುಧಾರಿಸೀತು ಎಂಬ ಭರವಸೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಮೂಡಿತು. ಅತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು 'ರಚನಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ'ದ ಅತಿ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿರುವ ಭೂಮಾಲಕ, ರೈತ ಹಾಗೂ ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಸರಕಾರದ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಒಂದು ಒಡಂಬಡಿಕೆ ಏರ್ಪಟ್ಟಿದ್ದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಸೀಮಿತವಾದ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಂದಿ, ಪರಿಣಾಮ ಒಂದೇ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಮಿತಗೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ ಜಯಶಾಲಿಯಾದ ರೈತ ಚಳುವಳಿ ಎಂಬುದಂತೂ ನಿಜ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ನಿಷ್ಠಾವಂತರಂತೂ ಇದನ್ನು ತುಂಬ ಸಫಲ ಹೋರಾಟವೆಂದೇ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಈ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಪಡೆದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ದೇಶವ್ಯಾಪಿ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಪರೀಕ್ಷೆಗೊಡ್ಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಇವು ಮಾತ್ರ ಅರೆ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರಯೋಗಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಎಲ್ಲಾ ಚಳವಳಿಗಳಲ್ಲೂ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಹೋರಾಡದೆ ಅವರು ಮಧ್ಯದಲ್ಲೇ ಹಿಂತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅಸಹಕಾರಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ವರಾಜ್ಯ ಪಡೆಯುವ ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ 'ರಾಜಿ'ಯಿಂದಲೇ ಕಾರ್ಯಸಾಧಿಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಗೌರವಯುತವಾದ ಹಾಗೂ ಸಭ್ಯ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ತಿಳಿದಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ ''ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಹೋರಾಟ''ದ ದಾರಿ ಒರಟು ಎಂಬುದಾಗಿ ಅದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿತ್ತು.[50] ಬಾರ್ಡೋಲಿಯ 'ರಾಜಿ' ಒಪ್ಪಂದದಿಂದಾಗಿ ರೈತರಿಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ರಿಯಾಯಿತಿಗಳು ದೊರಕಿದವು ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಚಂಪಾರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಖೇಡಾ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿನ ಲಾಭವನ್ನು ರೈತರಿಗೆ ದಕ್ಕಿಸಿಕೊಡಲು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗಾಂಧಿವಾದಿ ರೈತ ಚಳವಳಿಯ ಸತ್ವ ಮಾತ್ರ ಬದಲಾಗದೆ ಉಳಿಯಿತು. ಮುಂಬಯಿ ಸರಕಾರ ವಿಲ್ಸನ್‌ರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಕಂದಾಯ ಬಾಕಿದಾರರ ವಿರುದ್ಧ ದಮನಕಾರಿ ಉಪಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದ್ದರೆ ಪಟಿದಾರ್ ರೈತರು ಏನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. 1928ರ ಜುಲೈ ಮಧ್ಯಭಾಗದಿಂದಲೇ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಸಹನೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದುದು ಪೂನಾದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಟ್ಟ

49. ಯಾಜ್ಞಿಕ್, *ಗಾಂಧಿ ಆಸ್ ಐ ನೋ ಹಿಮ್*, ಪುಟ 212-13.

50. *ಯಂಗ್ ಇಂಡಿಯಾ*, 16 ಆಗೋಸ್ತು 1928, *ಸಿಡಬ್ಲ್ಯು ಎಮ್‌ಜಿ* ಸಂ XXVII, ಪುಟ 151-2ರಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಉದ್ಧರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ.

ಅನೇಕ ರಾಜಿ ಸೂತ್ರಗಳು, ಒಪ್ಪಂದಗಳು ಹಾಗೂ ಸಂಧಾನ ಸಭೆಗಳಿಂದಲೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆಗೋಸ್ತು ತಿಂಗಳ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲೇ ಒಂದು ಒಪ್ಪಂದಕ್ಕೆ ಬರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿತ್ತು.

ಸರಕಾರ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಪುನಃ ಮೆದು ನೀತಿ ಅನುಸರಿಸಿತು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ತನ್ನ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಹುಳುಕುಗಳು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಬಹಿರಂಗಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ತಡೆಯುವುದು ಸರಕಾರದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಭೂಕಂದಾಯ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇಡೀ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಡವಾಗಿ, ತನ್ನ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿತು. ತಮಾಷೆಯೆಂದರೆ ವೇಗವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಭಾರತದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳದ ಇಂತಹ ಸತ್ವಹೀನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಇಲ್ಲಿಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಆಡಳಿತದ ಭದ್ರ ಚೌಕಟ್ಟೂ ಆಗಿತ್ತು. ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಸರಕಾರದ ಕಂದಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹುಳುಕುಗಳನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಬಹಿರಂಗಗೊಳಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿತ್ತು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಬಾರ್ಡೋಲಿಯಲ್ಲಾದ ಕರ ನಿರಾಕರಣೆ ಮತ್ತು ಸವಿನಯ ಕಾಯಿದೆ ಭಂಗ ಚಳವಳಿಗಳು ಇನ್ನಿತರ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಿಗೆ ಹಬ್ಬಿದರೆ, ಆಗಲೇ ಸೈಮನ್ ಕಮಿಶನ್‌ನಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದ್ದ ಕೇಂದ್ರ ಸರಕಾರ ತನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ಇನ್ನಿತರ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಕಡೆಗೂ ಹರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಲಾರ್ಡ್ ಇರ್ವಿನ್ನರ ನ್ಯಾಯದ ಕಲ್ಪನೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಕಾರದ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಮೆದುಗೊಳಿಸಿದುದು ನಿಜ. ಇರ್ವಿನ್ನರ ರಾಜಿ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸರಕಾರ ಕಂದಾಯ ಏರಿಕೆಯನ್ನು ಗಣನೀಯ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಹಿಂತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ದೇಶದ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಬಲವನ್ನು ಬರೇ ಇರ್ವಿನ್ನರ ನ್ಯಾಯಾನ್ಯಾಯದ ವಿವೇಚನೆಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇಳಿಸುವುದೂ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ.[51] ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಯಾವನೇ ರಾಜಕಾರಣಿಯೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಇರ್ವಿನ್ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ನಿಲುವನ್ನೇ ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ.

ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಒತ್ತಿಹೇಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಬಾರ್ಡೋಲಿಯ ಇದೇ ಪಟಿದಾರ್ ಭೂ ಮಾಲಕರು 1930-32ರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಹೋರಾಟಕ್ಕಿಳಿದಾಗ, ಅದೇ ಇರ್ವಿನ್ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅವರನ್ನು ನಿರ್ದಯವಾಗಿ ಹತ್ತಿಕ್ಕಿತು. ದಂಡಿಯಾತ್ರೆಯ ಮೂಲಕ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಎರಡನೆಯ ಹಂತದ ಸವಿನಯ ಕಾಯಿದೆ ಭಂಗ ಚಳವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗುಜರಾತ್ ರಾಜ್ಯದ ಅಹ್ಮದಾಬಾದ್, ಖೇಡಾ, ಸೂರತ್ ಮತ್ತು ಬ್ರೋಚ್ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಕರನಿರಾಕರಣೆ'ಯಂತಹ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಇಂತಹ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳನ್ನು ಸರಕಾರ ತುಂಬ ಒರಟಾಗಿಯೇ ದಮನಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿತು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಇಡೀ ಆಡಳಿತ ಯಂತ್ರ ಚಳವಳಿಗಾರರ ಸ್ಥೈರ್ಯವನ್ನು ಮುರಿದು ಎರಡು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನ ಘಟನೆಗಳು ಮರುಕಳಿಸದಂತೆ ಸಜ್ಜಾಗಿ ನಿಂತಿತು.[52] 1931-32ರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಪಟಿದಾರ್ ಭೂಮಾಲಿಕರ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಕಂದಾಯ ಬಾಕಿಗೂ ಅವರ ಸೊತ್ತುಗಳನ್ನು ಜಪ್ತಿ ಮಾಡಿ ಬಾಕಿ ವಸೂಲಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೇ, ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಲೇವಾದೇವಿದಾರರಿಗೆ ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಇದನ್ನು ಹಿಂದಿರುಗಿಸಲು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಆಶ್ವಾಸನೆಯೂ ದೊರೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಸರಕಾರದ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಎಷ್ಟು ನಿರ್ದಯವಾಗಿತ್ತೆಂದರೆ, ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಮತ್ತು ಬೊರ್ಸಾಡ್ ತಾಲೂಕುಗಳ ಸುಮಾರು 80,000 ಜನರು

51. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಎಸ್. ಗೋಪಾಲರು ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಚಳುವಳಿಯ ಜಯದಲ್ಲಿ ಲಾರ್ಡ್ ಇರ್ವಿನ್‌ರ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಅತಿಯಾಗಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ, ಅವರ, *ವೈಸ್ ರಾಯಲ್ಟಿ ಆಫ್ ಲಾರ್ಡ್ ಇರ್ವಿನ್,* ನೋಡಿ ಪುಟ 34.

52. ಅದೇ, ಪುಟಗಳು 79-80.

ತಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಪಕ್ಕದ ಬರೋಡಾ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಹೋಗಬೇಕಾಯಿತು.[53] ಬರೋಡಾ ಆಗ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ಒಂದು ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಬಾರ್ಡೋಲಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಅಲೆಯನ್ನು ಸಮೂಲ ದಮನಿಸಬೇಕಾದರೆ, ತುಂಬ ಉಗ್ರವಾದ ಕ್ರಮಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂಬುದು ಸರಕಾರದ ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದುದು. ದೇಶವ್ಯಾಪಿ ಸವಿನಯ ಕಾಯಿದೆ ಭಂಗ ಚಳವಳಿಯನ್ನು 1931ರಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದಾಗ ಗುಜರಾತಿನ 'ಕರನಿರಾಕರಣೆ' ಚಳವಳಿಯೂ ನಿಂತಿತು. ಆದರೆ ಆಗಲೇ ಮುಂಬಯಿ ಸರಕಾರ 20,750 ಎಕ್ರೆ ಸ್ಥಳವನ್ನು ಮುಟ್ಟುಗೋಲು ಹಾಕುವ ಆದೇಶ ಹೊರಡಿಸಿ ಬಿಟ್ಟಿತ್ತು. ಇದರಲ್ಲಿ ಹಳೆಬಾಕಿ ಸಂದಾಯವಾದ ಬಾಬ್ತು 8,300 ಎಕ್ರೆಯನ್ನು ಅದರ ವಾರೀಸುದಾರರಿಗೆ ಹಿಂದುರುಗಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ 2050ಎಕ್ರೆ ಹರಾಜಿನಲ್ಲಿ ಮಾರಾಟವಾಗಿತ್ತು. 10,400 ಎಕ್ರೆ ಸರಕಾರದ ವಶದಲ್ಲೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿತು.[54]

ಪಟಿದಾರ್ ಭೂಮಾಲಕರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ರಕ್ಷಣೆಯೇ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಪ್ರಮುಖ ಕಾಳಜಿಯಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು 1931ರಲ್ಲಾದ ಗಾಂಧಿ-ಇರ್ವಿನ್ ಒಪ್ಪಂದದ ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಟಿದಾರರೇ ಚಳವಳಿಯ ಮುಖ್ಯ ಬಲವಾಗಿದ್ದರಲ್ಲದೆ ಸರಕಾರ ಇವರ ಭೂಮಿಯನ್ನೇ ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾರಾಟ ಮಾಡಿತ್ತು. ಜಮೀನನ್ನು ಅದರ ಹಳೆಯ ಮಾಲಕನಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಿಸುವ ಷರತ್ತಿನ ಬಗೆಗೇ ಮಾತುಕತೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಒತ್ತುಕೊಡಲಾಗಿತ್ತು.ಆದರೆ ಸರಕಾರ ಮಾತ್ರ ಈ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಬಲಿ ಬೀಳಲಿಲ್ಲ. ಮೇಲಾಗಿ ಭೂ ಒಡೆತನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿ ಸೋತರೆ ಗಾಂಧೀಜಿ ಹಾಗೂ ಪಟೇಲರಿಗೆ ಪಟಿದಾರರ ರಾಜಕೀಯ ಬೆಂಬಲ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ನಿಂತುಹೋಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿತ್ತು. ಜಮೀನು ಹಕ್ಕಿನ ಮರುಸ್ಥಾಪನೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರನ್ನು ಎಷ್ಟು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಬಾಧಿಸುತ್ತಿತ್ತೆಂದರೆ, ಕರಾಚಿ ಅಧಿವೇಶನ (1931ರ ಮಾರ್ಚ್) ಹಾಗೂ ಲಂಡನ್‌ನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ದುಂಡುಮೇಜಿನ ಪರಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಲು ಹೊರಡುವ ಮೊದಲಿನ ಸಮಯವನ್ನೆಲ್ಲ ಅವರು ಸವಿನಯ ಕಾಯಿದೆ ಭಂಗ ಚಳವಳಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದ ಭೂಮಾಲಕರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವುದರಲ್ಲೇ ಕಳೆಯುವಂತಾಯಿತು.[55] ಭೂ ಒಡೆತನದ ಮರುಸ್ಥಾಪನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಇರ್ವಿನ್ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರಿಗೆ ಬರೇ ಬಾಯಿಮಾತಿನ ಭರವಸೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದನು. ಅದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ 'ತೆರಿಗೆ ವಿರೋಧಿ' ಚಳವಳಿಗಾರರನ್ನು 'ತಕ್ಕುದಾದ' ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಿಸಲು ಮುಂಬಯಿ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಪರವಾನಿಗೆಯೂ ಸಿಕ್ಕಿತ್ತು. ಯಥಾಪ್ರಕಾರ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಗೌರವಾನ್ವಿತ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ಇದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚೇನೂ ಪ್ರಯೋಜನವಾಗಲಿಲ್ಲ. ರೈತರು ಮೂರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಗಳಿಸಿದ 'ಜಯ'ಕ್ಕೆ ಈಗ ದುಬಾರಿ ಬೆಲೆ ತೆರುವಂತಾಯಿತು. ಗಾಂಧಿ-ಇರ್ವಿನ್ ಒಪ್ಪಂದವನ್ನು ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದ ಕೊನೆಯ ಹಂತವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಾದರೆ ಸರಕಾರವು ತನ್ನ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಮರಳಿಪಡೆಯಿತಲ್ಲದೆ ಭೂಮಾಲಕರನ್ನು ಮಣಿಸಲು ಶಕ್ತವಾಯಿತು ಎಂದು ಸಕಾರಣವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

---

53. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ, *ಇಂಡಿಯನ್ ನ್ಯಾಶನಲ್ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್*, ಸಂ.1, ಪುಟ 415.

54. ಗೋಪಾಲ್, *ವೈಸ್ ರಾಯಲ್ಟಿ ಆಫ್ ಲಾರ್ಡ್ ಇರ್ವಿನ್*, ಪುಟ 80

55. ನೋಡಿ ಸುಭಾಸ್ ಬೋಸ್, *ದಿ ಇಂಡಿಯನ್ ಸ್ಟ್ರಗಲ್: 1920-42*, ಲಂಡನ್, 1964, ಪುಟ 216; ಅನುಬಂಧ 16, 17 ಮತ್ತು 19 (ಹಳೆಯ ಮಾಲಕರಿಗೆ ಪುನಃ ವರ್ಗಾವಣೆಯಾದ ಜಮೀನಿನ ವಿವರಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದೆ.) ಕ್ಕಾಗಿ ನೋಡಿ, ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ, *ಇಂಡಿಯನ್ ನ್ಯಾಶನಲ್ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್*, ಸಂ. 1, ಪುಟ 440-1.

ಉಪಸಂಹಾರ

ಕಂದಾಯ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆ ಹಾಗೂ ಪುನರ್‌ವಿಮರ್ಶೆಯಂತಹ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ವ್ಯವಸಾಯೀ ಸಮಸ್ಯೆಯ ವಿಸ್ತೃತ ರೂಪವೇ 1928ರ ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹ. ಭೂ ಒಡೆತನ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ನಿಜವಾದ ಉಪಯೋಗದ ಮಧ್ಯೆಯ ಸಂಬಂಧ, ಭೂಮಿಯ ಹಂಚಿಕೆ ಮುಂತಾದ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ತಮ್ಮ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಗಮನ ಹರಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ. ಪಟಿದಾರ್ ಭೂಮಾಲಕರಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ 'ಗೇಣಿ'ಯ ಬಗೆಗಿನ ದಾಹವಾಗಲಿ, ದುಬ್ಲಾ ಜನರನ್ನು ಜೀತದಾಳುಗಳಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಬಲಿ' ಪದ್ಧತಿಯಾಗಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿ ಮತ್ತು ಅವರ ನಿಷ್ಠಾವಂತ ಹಿಂಬಾಲಕರಿಂದ ಯಾವುದೇ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಗಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇಡೀ ಪಟಿದಾರ್ ಭೂಮಾಲಕ ಜನಾಂಗ ಯಾವುದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಸಶಸ್ತ್ರ ದಂಗೆಯಂತಹ ಉಗ್ರರೂಪದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗೆ ಇಳಿದದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ನೀತಿಯಾದ ಅಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಚಳುವಳಿಯ ಮಾರ್ಗವೇ ಅವರ ವರ್ಗ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಕಾಪಾಡಲು ತಕ್ಕುದಾದ ತಂತ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ, ಚಳವಳಿಯ ಕೊನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ರಾಜಿಯ ಸಲಹೆಗಳು ಅವರಿಂದಲೇ ಮೂಡಿಬಂದುದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಇತ್ತು.

ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಚಳವಳಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಶ್ರೀಮಂತ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ರೈತರ ಚಳವಳಿಯಾಗಿತ್ತು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದು ಚಂಪಾರನ್ ಮತ್ತು ಖೇಡಾ ಚಳವಳಿಗಳನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ತಾವೇ ಶೋಷಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಬಡವರ್ಗದ ಜನರ ಸಹಯೋಗವನ್ನು ಚಳವಳಿಗೆ ಪಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಸಫಲವಾದುದು ಪಟಿದಾರ್ ಚಳವಳಿಯ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಎನ್ನಬಹುದು. ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಆದ ಒಟ್ಟು 28 ಬಂಧನಗಳಲ್ಲಿ 20 ಪಟಿದಾರ್ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವುಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಉಳಿದಂತೆ, 2 ಬನಿಯಾ, 2 ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಒಂದು ಮಾತ್ರ ಗುಡ್ನಗಾಡು ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಬಂಧನವಾಗಿತ್ತು.[56] ಸತ್ಯಾಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದ ವಿವಿಧ ಜನಾಂಗಗಳ ಬಗೆಗಿನ ದಿಕ್ಸೂಚಿಯಾಗಿ ಇದನ್ನು ಬಳಸುವುದು ತಪ್ಪು. ಏಕೆಂದರೆ, ಬರೇ ಭೂಕಂದಾಯ ಕೊಡಲು ಬಾಕಿ ಇರುವವರು ಮಾತ್ರ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಲ್ಲದೆ ಬಡ ರೈತರಲ್ಲೂ, ನೇರವಾಗಿ ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಕಂದಾಯ ಕೊಡುವವರ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚೇನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಈಗ ದೊರಕುವ ಮಾಹಿತಿಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ದುಬ್ಲಾ ಜನರು, ಧರಲರು ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ಬುಡಕಟ್ಟು ಗುಂಪುಗಳು ಪಟಿದಾರ್ ಭೂ ಮಾಲಕ ವರ್ಗವನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿದ್ದವು. ಈ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳ ಒಡಂಬಡಿಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾದುದು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ 'ರಚನಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ'ಗಳ ಮೂಲಕ ಎನ್ನಬಹುದು. ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಏಕೈಕ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಹಾಗೂ ಸುಸಂಬದ್ಧ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ದಲ್ಲಿ, 'ವಿವಿಧ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದೇ ರಾಜಕೀಯದ ಮೂಲ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದೆ.' ಹೀಗಾಗಿ, ಅವರು 'ರಚನಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ' ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಒಳಗೆ ಮಾತ್ರ ರಾಜಕೀಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರು.[57]

ಹೀಗೆ, ಬಾರ್ಡೋಲಿ ಸತ್ಯಾಗ್ರಹವು ಸರಕಾರದ ವಿರುದ್ಧ ವಿವಿಧ ವ್ಯವಸಾಯೀ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ಸಾಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಒಂದು ಒಡಂಬಡಿಕೆಯ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ. ಆಗ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜ ರಚನೆಯ ವಿವಿಧ ಸ್ಥರಗಳನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಪ್ರಶ್ನಿಸದಿರುವ ತನಕ ಮಾತ್ರ ವಿವಿಧ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ಸಹಕಾರಿ

56. ಜಿ.ಶಹಾ, *ಪರ್ಸನಲ್ ಕಮ್ಯೂನಿಕೇಶನ್.*

57. ನೋಡಿ, *ಸಿಡಬ್ಲ್ಯು ಎಮ್‌ಜಿ* ಸಂ. XXXII, ಪುಟಗಳು 421-3.

ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ, ಮೇಲ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬಡಜನರ ಅನಿವಾರ್ಯ ಅವಲಂಬನದ ಸ್ಥಿತಿ ಸುಧಾರಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ, ಈ ಅವಲಂಬನೆಯು ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಲು ವಿವಿಧ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವಿನ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಾಗಿ ಗಾಂಧಿ ನೀತಿಯಿಂದ ಇನ್ನಷ್ಟು ಬಲಗೊಂಡಿತು.

ಗಾಂಧಿವಾದದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ಅನೇಕ ವ್ಯವಸಾಯೀ ಚಳವಳಿಗಳನ್ನು ಭಾಗಶಃ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಯ ಒಂದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಅಂಶವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕು. ಅದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ, ಇವು ಶ್ರೀಮಂತ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಭೂಮಾಲಕರು ಗ್ರಾಮೀಣ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲು ಬಳಸಿದ ತಂತ್ರವೂ ಆಗಿದ್ದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಟಿದಾರರು ನಗರದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚಳವಳಿಯ ಮುಂದಾಳತ್ವ ವಹಿಸಿದ ಮೇಲ್ವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಸಹಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡರು. ತಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬಲಿಗೊಡದೆ, ರೈತ ಸಮೂಹವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಂತ್ರವನ್ನು ಅವರು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡರು. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಜಾಗೃತಿಯನ್ನು ಉದ್ದೀಪನಗೊಳಿಸುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ರೈತ ಹೋರಾಟಗಳು ಸಫಲವಾದವು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ, ಈ ಚಳವಳಿಗಳು ವಿವಿಧ ರೈತ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವಿನ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಬದಲಾಯಿಸಲಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದಲ್ಲಿ ಭೂ ಮಸೂದೆ ಜಾರಿ ಬರುವವರೆಗೆ ಈ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೇ ಹೊಂದಿದ್ದವು.

ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ*

ಮೂಲ: ಸಂಪಾದಕರು, *ಮಂತ್ಲಿ ರಿವ್ಯೂ*, ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್

ಅನುವಾದ: ವಸಂತ ಬನ್ನಾಡಿ

ಮನುಷ್ಯಕುಲ ತನ್ನ ಸುದೀರ್ಘ ಅವಧಿಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತೀರಾ ಮಹತ್ವದ ಘಟ್ಟವೊಂದಕ್ಕೆ ಬಂದು ತಲುಪಿದೆ. ಬರೇ ಒಂದು ಅಣುಯುದ್ಧ ಮನುಷ್ಯನ ಈ ತನಕದ ಎಲ್ಲ ಸಾಧನೆಗಳಿಗೂ ಅಂತಿಮ ತೆರೆ ಯೆಳೆಯಲು ಸಾಕು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅಂಥ ವಿನಾಶಕಾರೀ ಅಂತ್ಯದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಪ್ರಸ್ತುತ ನಾಗರೀಕತೆ ಉಳಿದು ಬೆಳೆಯಲು ಬೇಕಾದ ವಾತಾವರಣ ಹೀಗೆಯೇ ಮುಂದೆ ಕೂಡ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನಲು ಯಾವ ಭರವಸೆಯೂ ಇಲ್ಲ.

ನಾವು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಿನ ನೆಲ ಜಲ ಹಾಗೂ ಗಾಳಿಗಳಿಂದ ಆವೃತವಾದ ಭೌತಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಪ್ರಯೋಜನ ಪಡೆದು ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಭೌತಿಕ ಪರಿಸರ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಉಳಿದು ಸದಾ ನಮ್ಮ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಲಾಗಾಯ್ತಿನಿಂದಲೂ ನಾವು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ಪರಿಸರ ನಾವು ಎಣಿಸಿದಷ್ಟು ಅವಿನಾಶಿಯಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಈಚೆಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿದೆ. ನೈಸರ್ಗಿಕ ಕಾರಣ ದಿಂದಾಗಿಯೋ ಮನುಷ್ಯನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಂದಾಗಿಯೋ ಭೌತಿಕ ಪರಿಸರ ನಾಶವಾಗುತ್ತ ಬಂದ ಉದಾಹರಣೆ ಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಸಿಗುತ್ತವೆ.[1] ಅಂತಹ ನಾಶ ಪರಿಸರವನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬಾರದ ಹಾಗೂ ಮಾಡಿದ್ದಿದೆ. ಪರಿಸರವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುವ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಅವು ಮನುಷ್ಯ ಈ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಮೊದಲೇ ಇದ್ದವು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಯಶಃ ಮುಂದೂ ಹಾಗೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಸದ್ಯೋಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಂತೂ ಈ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ವಿಶೇಷ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವಂತಿಲ್ಲ.

ನಿಸರ್ಗ ಪ್ರೇರಿತ ವಿನಾಶ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಣ್ಣಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತ ಬಂದಿದೆ; ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ನಡೆದದ್ದೂ ಇದೆ. ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಮರುಭೂಮಿ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತ ನಡೆದದ್ದು ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಅತಿ ದೊಡ್ಡ ವಿನಾಶವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೂ ಒಟ್ಟು ಪರಿಸರದ ಅಗಾಧತೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಲ್ಲಿ ಅದು ತೀರಾ ಸಣ್ಣದೇ. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳೂ ಅಥವಾ ಅವಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಜೀವನಕ್ರಮ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಮಾಜಗಳೂ ನಿಸರ್ಗಪ್ರೇರಿತ ವಿನಾಶಗಳದೆಸೆಯಿಂದ ಒಂದೋ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒರೆಸಿ ಹಾಕಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಅಥವಾ ಹೊಸ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ವಲಸೆ ಹೋಗುವಂಥಾದ್ದು ಇದೆ; ಆದರೆ ಇವೆಲ್ಲ ಸ್ಥಳೀಯ ದುರಂತಗಳೇ ಹೊರತು ಜಾಗತಿಕ ಸ್ವರೂಪದ್ದಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಂದಿನವರೆಗೆ ಜನ ಇದು (ನಿಸರ್ಗ ಪ್ರೇರಿತ ವಿನಾಶ) ಹೀಗೇ ಇರಬೇಕಾದ್ದು ಮತ್ತು ಮುಂದೂ ಹೀಗೇ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಿಂತ ಭಾವ ತಳೆದರು.

---

* ಇದು 1988ರಲ್ಲಿ ಯುಗಾಸ್ಲಾವಿಯಾದ ಕಾವ್‌ಟಾಟ್‌ನಲ್ಲಿ ನಡೆದ 'ಇಂದಿನ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವಾದ' ಎನ್ನುವ ಕುರಿತು ನಡೆದ 'ರೌಂಡ್ ಟೇಬಲ್'ಗಾಗಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಬರಹದ ಪರಿಷ್ಕೃತ ರೂಪ. ಮಂತ್ಲಿ ರಿವ್ಯೂ, ಸಂಪುಟ 41, ಸಂಚಿಕೆ 2., ಜೂನ್ 1989.

1. ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಖಚಿತವಾದ ಗೆರೆಯನ್ನೆಳೆಯಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಪರಿಸರದಲ್ಲಿನ ಹಲವು ಬದಲಾವಣೆಗಳು ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಹಾಗೂ ಮನುಷ್ಯಪ್ರೇರಿತ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಸಮ್ಮಿಶ್ರ ಫಲ. ಕೆಲವು ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಕೇವಲ ನೈಸರ್ಗಿಕ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಭೂಮಿಯ ಮೇಲ್ಪದರದಲ್ಲಾಗುವ ಭಾರೀ ಬದಲಾವಣೆಯ ಹಿಂದೆ ಮನುಷ್ಯನ ಪಾತ್ರವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೇ ಅತಿಯಾದ ಮರಕಡಿಯುವಿಕೆ ಯಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುವ 'ಅರಣ್ಯ ನಾಶ'ದ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನೇ ಹೊಣೆಗಾರ.

ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರೇರಿತ ವಿನಾಶದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. 1944 ರ ಆಗಸ್ಟ್ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅಣುಬಾಂಬಿನ ಸ್ಫೋಟದೊಂದಿಗೆ ಪರಿಸರದ ಕುರಿತ ಇದುವರೆಗಿನ ಚಿಂತನಕ್ರಮ ಬದಲಾಗಲು ಶುರುವಾಯಿತು. ಮೊದಮೊದಲು ಈ ಬಾಂಬು ಕೂಡ ಈಗಾಗಲೇ ಇರುವ ಅಸ್ತ್ರಗಳ ಪರಿಷ್ಕೃತ ರೂಪ ವಿರಬಹುದಷ್ಟೆ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿತ್ತು; ಆದರೆ ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಘಟನೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ನಡೆದ ಘಟನಾವಳಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಜನರ ಅರಿವನ್ನೇ ತಳಮಟ್ಟ ಬದಲಾಯಿಸಿ ಬಿಟ್ಟವು. ರಶ್ಯಾ ಎಲ್ಲರ ಎಣಿಕೆಗೂ ಮೊದಲು ತಾನೂ ಅಣುಬಾಂಬನ್ನು ತಯಾರಿಸಿತು. ಈ ಹೊಸ ಶಕ್ತಿಯ ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯದ ಮೂಲಕ ಹೇಗೋ ಅದನ್ನು ಹದ್ದುಬಸ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂದುಕೊಂಡಿದ್ದವರ ಎಣಿಕೆಗೆ ಇದರಿಂದ ಭಂಗ ಬಂದಿತು. ಇದರ ಬೆನ್ನಿಗೇ ಹಿಂದಿನ ಬಾಂಬಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿನಾಶಕಾರೀ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಹೈಡ್ರೋಜನ್ ಬಾಂಬು ಬಂದಿತು. ಎರಡು ಜಾಗತಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳ (ಅಮೇರಿಕ ಮತ್ತು ಸೋವಿಯತ್ ಬಣಗಳ) ನಡುವಿನ ತೀವ್ರಗತಿಯ ಶಸ್ತ್ರಾಸ್ತ್ರ ಪೈಪೋಟಿಯ ಹೊಸ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಇದು ನಾಂದಿ ಹಾಡಿತು. ಆಗೀಗ ನಡೆಯುವ ಮಾತುಕತೆ, ಸಂಧಾನ ಮತ್ತು ಸಾಂಕೇತಿಕ ಮಹತ್ವವಷ್ಟೇ ಇರುವ ಒಪ್ಪಂದಗಳ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ಅವುಗಳ ನಡುವಿನ ಪೈಪೋಟಿ ಯೇನೂ ಕಡಿಮೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಈಗಂತೂ ಈ ಶಕ್ತಿವಲಯಗಳು ಪರಸ್ಪರರನ್ನು ಹಲವು ಬಾರಿ ಮುಗಿಸಿ ಬಿಡಬಲ್ಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಹೊಂದಿವೆ ಎಂಬುದು ಗುಟ್ಟೇನಲ್ಲ (ಈಗ ಸೋವಿಯತ್ ಬಣ ಎನ್ನುವುದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದರ ಎಲ್ಲಾ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರಗಳು ಈಗಲೂ ಇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು — ಭಾಷಾಂತರಕಾರನ ಮಾತು). ಒಂದೊಮ್ಮೆ ನ್ಯೂಕ್ಲಿಯರ್ ಯುದ್ಧ ನಡೆದರೆ ಅದರಿಂದ ಆಗಬಹುದಾದ ವಿನಾಶಕಾರಿ ಪರಿಣಾಮ ಬರೀ ಯುದ್ಧನಿರತರಿಗಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಅಣುವಿಕಿರಣದಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾಗುವ ವಿಷಾನಿಲ ಮತ್ತು ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾದದ್ದು ಏನೂ ಉಳಿಯದ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ಭಯಾನಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಭೂಮಂಡಲವನ್ನು ನಿಷ್ಕರುಣೆಯಿಂದ ಆವರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಚಿನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಳೆದ ಅರ್ಧ ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಅಲ್ಪ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಮನುಷ್ಯಕುಲ ತನ್ನ ಉಳಿವಿನ ಬಗೆಗಿದ್ದ ಹಿಂದಿನ ಪರಮ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಕ್ಷಣಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ರೋಗದಂತೆ ವ್ಯಾಪಿಸಬಲ್ಲ ಅಣುಯುದ್ಧದ ಕ್ರೌರ್ಯದ ದೆಸೆಯಿಂದ ತನ್ನ ಭದ್ರತೆ ಹಾಗೂ ಸುತ್ತಲಿನ ಪರಿಸರದ ಜೀವಪೋಷಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಇವೆರಡೂ ಛಿದ್ರಗೊಂಡೀತು ಎಂಬ ಅರಿವಿನತ್ತ ನಡೆದಿದೆ.

ಮನುಷ್ಯನ ಅರಿವಿನಲ್ಲೇ ಆದ ಈ ಬಗೆಯ ಅಭೂತಪೂರ್ವ ಮಾರ್ಪಾಡಿನ ಒಟ್ಟು ಪರಿಣಾಮ ಇನ್ನೂ ಬಹಳ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯಕುಲಕ್ಕೆ ಒದಗಿರುವ ಕೆಡುಕಿನ ಕುರಿತ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅರಿವು ಮಾತ್ರ ಈಗಾಗಲೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅಣ್ವಸ್ತ್ರಗಳ ವಿನಾಶಕಾರಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಅರಿವಿನಿಂದ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಹಲಬಗೆಯ ಪರಿಸರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ ರಕ್ಷಣೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಅದು ಒಳಗೊಳ್ಳು ತ್ತಿದೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಈಗೊಂದು ಶತಮಾನಕ್ಕೂ ಮಿಕ್ಕಿದ ಕಾಲದಿಂದ ಅಭ್ಯಾಸ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅಣುಯುಗದ ಬಳಿಕವಷ್ಟೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.[2] ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಕಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಸಿದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಈ ಭೂಮಂಡಲವನ್ನು ವಾಸಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲದ ಹಾಗೆ ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿ ಹೊಂದಿವೆ ಎಂಬುದು ಒಮ್ಮೆ ಖಾತ್ರಿಯಾದ ಮೇಲೆ "ಅಣ್ವಸ್ತ್ರಗಳು ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲ ವಿನಾಶಗಳ ಮೂಲವೇ?" ಎಂದು

---

2. ಪರಿಸರದ ಕುರಿತ ಕಾಳಜಿ ಮತ್ತು ಅಣುಯುದ್ಧದ ಪರಿಣಾಮಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಕುರಿತು ಬ್ಯಾರಿ ಕಾಮನರ್ ಬಹಳ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪರಿಸರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಖಚಿತವಾಗಿ ಬರೆದ ಮೊದಲಿಗರಲ್ಲಿ ಅವರೂ ಒಬ್ಬರು. ಹೊಸಮಾರ್ಗವನ್ನೇ ತೆರೆದ ಕಾಮನ್‌ರ್ ಅವರ ಪುಸ್ತಕದ ಹೆಸರು *ದಿ ಕ್ಲೋಸಿಂಗ್ ಸರ್ಕಲ್.* (1971).

ಪ್ರಶ್ನಿಸದೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಹಾದಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯ ಕೆಡುಕುಗಳು ಎಂದು ಈವರೆಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಕೂಡ ಭೂಮಿಯ ಜೀವಸಂಕುಲಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೇ ಮರಣಾಂತಿಕ ಅಪಾಯ ಒಡ್ಡುತ್ತಿವೆ ಎಂಬುದು ಈಗ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮನವರಿಕೆಯಾಗತೊಡಗಿದೆ. ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಪಲ್ಲಟ — ನಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗೇ ನಿಲುಕದಷ್ಟು ತೀವ್ರವಾದ ಮತ್ತು ಕ್ಷಿಪ್ರವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆ.

ಇಷ್ಟಿದ್ದೂ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೇ ಹಲವು ಬಗೆಯ ನಿಲುವುಗಳೂ ಇವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು, ಸಂಭವನೀಯ ಅಪಾಯಗಳನ್ನು ಸುಮ್ಮನೇ ಅತಿರಂಜಿತಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಧೋರಣೆ. ನಮ್ಮ ಕಾಲದ, ಅದರಲ್ಲೂ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರಗಳ ಬಳಕೆ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿರುವ ಭಯಾನಕ ಅನುಭವದ ಮಡಿಲಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ನಿರಾಶಾಭಾವವೇ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಈ ಬಗೆಯ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರಗಳ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿನ ಪೈಪೋಟಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕು; ಅಂಥ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಈಗ ಹೆಚ್ಚಿದೆ; ಒಮ್ಮೆ ಅಣ್ವಸ್ತ್ರ ಸ್ಪರ್ಧೆ ನಿಂತಿತು ಎಂದಾದರೆ ಪರಿಸರ ನಾಶದ ಸರಿಯಾದ ಅಂದಾಜು ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ; ಆಗ ಅದು ಅಂತಿಮ ನಾಶದ ಪೂರ್ವಭಾವಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿ ನಮಗೆ ಕಾಣಿಸದು; ಮನುಷ್ಯನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಸ್ವಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಅವನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸರಮಾಲೆಯಾಗಿ ಈ ಇಡೀ ಪ್ರಶ್ನೆ ನಮಗೆ ತನ್ನ ನಿಜರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡೀತು. ಈ ನಿಲುವಿನ ಇನ್ನೊಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ, ಕಳೆದ ಅರ್ಧ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಎಷ್ಟು ಕೆಟ್ಟು ಹೋಗಿದೆ ಎಂದರೆ ನಾವು ಈಗ ಎಂದೆಂದೂ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಬರಲಾಗದ ಕರಾಳ ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುವ ಮಂದಿ ಇದ್ದಾರೆ.

ಮೇಲಿನ ವಾದಗಳ ಪರ, ವಿರೋಧ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅವು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರುದ್ಧವಾದವು ಎಂದು ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ನಿಜವಲ್ಲ. ಈಗಿರುವ ಪರಿಸರ ವಿನಾಶದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಹೀಗೇ ಮುಂದುವರಿಯಲಿವೆ ಎಂದು ಈ ಎರಡು ಬಗೆಯ ವಾದಗಳೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ನಂಬುತ್ತವೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಮನುಷ್ಯಕುಲ ಇಂದಲ್ಲ ನಾಳೆ ಈ ಜಗತ್ತೆಂಬ ತನ್ನ ವಾಸದ ಗೂಡನ್ನು ಹಾಳುಗೆಡವುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಮೇಲಿನ ಎರಡೂ ವಾದಗಳಲ್ಲಿನ ಸಮಾನ ಅಂಶವಾಗಿದೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸದ್ಯದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ವಿನಾಶಕಾರೀ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಭಯಭೀತರಾದ ಎಲ್ಲರೂ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸಬೇಕು ಮತ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಕೈಮೀರಿ ಹೋಗುವ ಮೊದಲೆ ಆ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಏನು ಕ್ರಮ ಕೈಗೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂದು ಯೋಚಿಸಬೇಕು. ಇದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ನೈತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಾಗಿದೆ.

ಪರಿಸರ ನಾಶದ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು

ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿಷಯದ ಕುರಿತು ಈಗ ಇರುವ ಬರವಣಿಗೆ ವಿಪುಲವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನದ್ದು ಉನ್ನತ ಮಟ್ಟದ್ದೂ ಆಗಿದೆ. ಅಂಥ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ವಿವರಿಸುವುದಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಅವುಗಳ ಸಾರವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಕೊಡುವುದಾಗಲೀ ಈ ಬರಹದ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೂಲ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಳೆದ ಮೂರ್ನಾಲ್ಕು ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ಧಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದ ಜಾಗತಿಕ ಆರ್ಥಿಕತೆಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ. ಈ ಕಾಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ ಕೈಗಾರಿಕಾ ಕ್ರಾಂತಿ ನಡೆಯಿತು; ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮತ್ತು

ಬಂಡವಳಿಗರ ವರ್ಗದ ಉತ್ಕರ್ಷ ಮೊದಲಾಯಿತು; ಕಲ್ಲಿದ್ದಲು, ಉಗಿ ಎಂಜಿನು, ಉಕ್ಕು, ವಿದ್ಯುತ್ತು, ರಾಸಾಯನಿಕ ವಸ್ತುಗಳು, ಪೆಟ್ರೋಲಿಯಂ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂ ಚಲನೆಯ ಯಂತ್ರಗಳು ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದವು; ಜಗತ್ತಿನ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು; ಉತ್ಪಾದನಾ ಶಕ್ತಿಯ ಅಗಾಧ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಜೊತೆಜೊತೆಗೇ ನಗರಕ್ಕೆ ವಲಸೆ ಹೋಗುವವರ ಪ್ರಮಾಣವೂ ಹೆಚ್ಚತೊಡಗಿತು. ಈ ಎಲ್ಲ ಮತ್ತು ಇವಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿಯೋ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಿನ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ಮೇಲೆ ಅಪಾರ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಹೇರತೊಡಗಿದವು. ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಜನರ ಗುಂಪು ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಗೋಸ್ಕರ ಬಳಸುವ ವಸ್ತುಗಳ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಅವು ಬಳಕೆಯಾದ ನಂತರ ಉಳಿಯುವ ವಸ್ತುಗಳ ಅವಶೇಷಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆ — ಇವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೊಸಹೊಸ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನಗಳನ್ನೂ, ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಘಟಕಗಳನ್ನೂ ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಜೀವಜಂತುಗಳೂ ತಮ್ಮ ಪರಿಸರದ ಜೊತೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಮತೋಲನ ಸಾಧಿಸಲು ನೆರವಾಗುವ 'ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಆವರ್ತನ' ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ಮತ್ತು ಕಾಪಾಡುವ ಇರಾದೆಯಿದ್ದೇ ಕೈಗಾರಿಕಾಕ್ರಾಂತಿಯ ಮೇಲಿನ ಕೆಲವು ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಮತ್ತು ಮುಂದುವರಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭಗಳೂ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಒಂದು ಪಕ್ಷ ಹಾಗೆ ಇದ್ದುದೇ ಆದರೆ ಅದು ನಗಣ್ಯ ಮತ್ತು ಅವು ಯಾವುದೇ ದೀರ್ಘಕಾಲೀನ ಪರಿಣಾಮವನ್ನೂ ಮಾಡಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಖಂಡಿತ. ಒಟ್ಟು ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಒಂದೋ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ನಿಶ್ಚಿತ ಲಾಭದ ಗುರಿ ಹೊಂದಿದ್ದ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಗುಂಪುಗಳ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಗಳಿಂದ ಪರಿಸರದ ಮೇಲಾಗುವ ಪರೋಕ್ಷ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಜನಗಳು ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೇ ಇಲ್ಲ; ಒಂದೊಮ್ಮೆ ಯೋಚಿಸಿದ್ದರೂ ತಮ್ಮೆಲ್ಲ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಂದ ಆಗಬಹುದಾದ ಪ್ರತಿಕೂಲ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಹೀರಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗಾಧ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಇದ್ದೇ ಇದೆಯಲ್ಲ ಎಂದು ನಿಶ್ಚಿಂತರಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರು.

ಆದರೆ ಎದುರಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹಾಗೆ ಯೋಚಿಸುವುದು ಕೇವಲ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಎಂಬುದು ಈಗ ನಮಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಿದೆ. ಸಣ್ಣಮಟ್ಟದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಹಾನಿಕರವಿದ್ದರೂ ಅವು ಅಷ್ಟೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಅಪಾಯಗಳೇನಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವೇ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾ ನಡೆದು ಜಾಗತಿಕ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಒಳಗೂ ವ್ಯಾಪಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬದಲಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಮಹಾಯುದ್ಧದ ಬಳಿಕದ ಅರ್ಧ ಶತಮಾನದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಆದುದು ಇದೇ. ಇವೆಲ್ಲದರ ಒಟ್ಟು ಫಲವೇ ಇಂದು ನಾವು ಕಾಣುತ್ತಿರುವ 'ಪರಿಸರ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು'.

'ಪರಿಸರ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು'

ಈ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಮಹತ್ವ ಅಂಶಗಳು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿರುವುವಂಥವೇ. ಅವುಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು: ಭಾರೀ ಪ್ರಮಾಣದ ಇಂಧನ ಸುಡುವಿಕೆ 'ಗ್ರೀನ್ ಹೌಸ್ ಪರಿಣಾಮ'ಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ (ವಾತಾವರಣದ ಮೇಲು ಪದರದಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಬನ್ ಅನಿಲ ಶೇಖರವಾಗುತ್ತಾ ಅದೇ ಭೂಮಂಡಲವನ್ನು ಕೊಡೆಯಂತೆ ಅವುಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿ. ಇದರಿಂದ ಭೂಮಿಯ ಶಾಖ ಶೇಖರಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ); ಜೊತೆಗೇ

ಕಾರ್ಬನ್ ಡೈ ಆಕ್ಸೈಡ್‌ನ್ನು ಹೀರಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಹೊಂದಿರುವ ಉಷ್ಣವಲಯದ ಹಸಿರು ಅರಣ್ಯಗಳ ನಾಶ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಾ ನಡೆದಿದೆ; ಸರೋವರಗಳನ್ನೂ ಕಾಡು ಮತ್ತಿತರ ಹಸಿರು ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನೂ ನಾಶಮಾಡಬಲ್ಲ 'ಆಸಿಡ್ ಮಳೆ'ಯೂ ಅತಿಯಾದ ಇಂಧನ ಸುಡುವಿಕೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿದೆ; ಮನುಷ್ಯನೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಜೀವಜಂತುಗಳಿಗೂ ಮಾರಕವೆನಿಸಬಲ್ಲ ಸೂರ್ಯನ ಅಲ್ಟ್ರಾವೈಲೆಟ್ ಕಿರಣಗಳನ್ನು ಮೇಲ್ಪದರದಲ್ಲೇ ತಡೆಯಬಲ್ಲ 'ಓಜೋನ್ ವಲಯ'ವೂ ಕ್ರಮೇಣ ನಾಶಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ; ಭೂಮಿಯನ್ನೇ ದೋಚುವ ಕೃಷಿ ವಿಧಾನಗಳಿಂದಾಗಿ ಅದರ ಮೇಲ್ಪದರ ನಾಶವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಮರುಭೂಮಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾ ನಡೆದಿದೆ; ಅತಿಯಾದ ರಾಸಾಯನಿಕ ಗೊಬ್ಬರ ಮತ್ತು ಕೀಟನಾಶಕಗಳ ಬಳಕೆಯಿಂದಾಗಿ ನೆಲ, ನದಿಗಳೆರಡೂ ಮಲಿನಗೊಂಡಿವೆ; ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲ ತ್ಯಾಜ್ಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ತನ್ನ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಭರಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಉಳ್ಳವು ಎಂದು ಅನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಸಮುದ್ರಗಳೂ ಕೂಡ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಕಲುಷಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದು, ಅವು ಕೂಡ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದೆಲ್ಲದರ ಹಾಗೆಯೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ ಸುಲಭಕ್ಕೆ ಪಕ್ಕಾಗುವಂತಹದ್ದೂ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದೂ ಈಗ ಗೊತ್ತಾಗಿದೆ; ಪ್ರಾಯಶಃ ಪರಿಸರ ನಾಶದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಅಂಶ ಇದು.

ಮೇಲಿನ ಪಟ್ಟಿ ಹೇಗೆ ನೋಡಿದರೂ ಅಪೂರ್ಣವೇ; ಪರಿಸರ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಹಲವಾರು ಅಂಶಗಳ ನಡುವಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧಗಳ ಕುರಿತ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಇದು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೂ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ.[3] ಹೊಸ ಜಾಗತಿಕ ಆರ್ಥಿಕತೆ ಪರಿಸರದ ಮೇಲೆ ಹೇರಿರುವ ಬೇಡಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಈ ಬೇಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸುವಲ್ಲಿನ ಪರಿಸರದ ಭಾಗವೇ ಆಗಿರುವ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ತಳಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬಿರುಕನ್ನು ಈ ಪಟ್ಟಿ ತಕ್ಕ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಾಡಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಏನು?

ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಹೇರಲಾಗುವ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಭರಿಸುವ ಪರಿಸರದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಯಾವ ವಿಧದಲ್ಲೂ ಹೆಚ್ಚಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ತುದಿಯಿಂದ ಶುರುವಾಗಬೇಕಷ್ಟೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇವೆರಡರ ನಡುವಿನ ಅಸಮತೋಲನವೂ ಆಗಲೇ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಮಟ್ಟವನ್ನು ತಲುಪಿರುವುದರಿಂದ ಕಳೆದ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ತಡೆದರಷ್ಟೇ ಸಾಕಾಗದು; ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಕೈಮೀರುವ ಮೊದಲೇ ಅವನ್ನು ಪೂರ್ತಿ ಹಿಮ್ಮುಖವಾಗಿ ತಿರುಗಿಸಲು ಕ್ರಮ ಕೈಗೊಂಡಾಗಲಷ್ಟೇ ಪೂರ್ಣ ಯಶಸ್ಸು ದೊರೆತೀತು.

ಈ ಪ್ರವತ್ತಿಗಳ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದೇವೆ. ನಾವಿರುವ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯವಾದ ಪರಿಸರದ ಮೇಲೆ ಆಗಬಹುದಾದ ಯಾವುದೇ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಕುರಿತು ಚೂರೂ ಗೊಡವೆ ಇಲ್ಲದೆ ಬರೀ ತಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ಅಭ್ಯುದಯದ ಬಗೆಗಷ್ಟೇ ಚಿಂತಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು, ಕಂಪೆನಿಗಳು ಮತ್ತು ಭಾರೀ ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಹಲಬಗೆಯ ಸಂಘಟನೆಗಳ ಸಾಮೂಹಿಕ ಛಲ ಮತ್ತು ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅದು. ಆಗಿನ್ನೂ ತಾರುಣ್ಯ

---

3. ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರುವ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಈ ಮೊದಲೇ ಸೂಚಿಸಿರುವ ಬಾರಿ ಕಾಮನರ್ ಅವರ *ದಿ ಕ್ಲೋಸಿಂಗ್ ಸರ್ಕಲ್* ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ದಲ್ಲಿದ್ದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಉತ್ಪಾದನಾ ಪದ್ಧತಿಯ ಶಕ್ತಿ ಸಾಧನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗೆಲ್ಸ್ ಈಗ್ಗೆ ನೂರೈವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆಯೇ ತಮ್ಮ *ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ಮ್ಯಾನಿಫೆಸ್ಟೋ* ದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬರೆದಿದ್ದಿದೆ:

> ತನ್ನ ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬಂಡವಳಿಗರ ವರ್ಗ ಹಿಂದಿನೆಲ್ಲ ಪೀಳಿಗೆಗಳೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಅಗಾಧವೂ ಬೃಹತ್ ಪ್ರಮಾಣದ್ದೂ ಆದ ಉತ್ಪಾದನಾ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ. ನಿಸರ್ಗದತ್ತ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ಮತ್ತು ಯಂತ್ರಗಳ ಅಧೀನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ್ದು; ಕೈಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಕೃಷಿಗೆ ರಸಾಯನಶಾಸ್ತ್ರ ಬಳಸಿದ್ದು; ನೌಕಾಯಾನದಲ್ಲಿ ಉಗಿ ಬಳಕೆ ಶುರು ಮಾಡಿದ್ದು; ರೈಲ್ವೆಯ ಪ್ರವೇಶ; ವಿದ್ಯುತ್ ಟೆಲಿಗ್ರಾಫ್‌ನ ಪ್ರಾರಂಭ; ಇಡೀ ಭೂಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನೇ ಬೇಸಾಯಕ್ಕಾಗಿ ತೆರವುಗೊಳಿಸಿದ್ದು; ನದಿಗಳನ್ನು ನೀರಾವರಿಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡದ್ದು, — ಹೀಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರಮದ ಮಡಿಲಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಗಳು ಸುಪ್ತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ್ದವು ಎಂದು ಈ ಮೊದಲಿನ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಊಹಿಸುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತೆ?

ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗೆಲ್ಸ್ ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದು 1847ರಲ್ಲಿ. ಆಗಿನ್ನೂ ಬಂಡವಳಿಗರ ವರ್ಗದ ಆಡಳಿತ ಜಗತ್ತಿನ ಕೆಲವೇ ಭಾಗಗಳಿಗಷ್ಟೇ ವಿಸ್ತರಿಸಿತ್ತು; ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಬಳಸಿ ನಿಸರ್ಗದತ್ತ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಬಳಸುವುದನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ಆಗಷ್ಟೇ ಶುರುಮಾಡಿದ್ದ; ಇಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಬಹು ಬೇಗನೇ ಬೆಳೆಯಿತು. ಕೈಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳ ಬಳಕೆಯಂತೂ ಇಂದು ಎಷ್ಟೊಂದು ಬೆಳೆದಿದೆಯೆಂದರೆ ಈಗ ನೂರೈವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಅದನ್ನು ನಾವು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಊಹಿಸುವುದೂ ಕಷ್ಟವಿತ್ತು. ಈ ಎಲ್ಲ ನಾಟಕೀಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿ ತನ್ನ ಸತ್ವದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಶಃ ಅದು ಹುಟ್ಟುವಾಗ ಹೇಗಿತ್ತೋ ಹಾಗೇ ಇದೆ. ಏಕದೃಢೋಮನಸ್ಕರಾಗಿ ತಮ್ಮ ಸ್ವಹಿತ ಸಾಧನೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಂದ ಎಳೆಯಲ್ಪಡು ತ್ತಿರುವ ಒಂದು ಭಾರೀ ಯಂತ್ರದ ಹಾಗೆ; ಈ ಯಂತ್ರವನ್ನು ತಡೆಯುವುದು ಅವರವರೊಳಗಿನ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಅದರ ನಿಯಂತ್ರಣವೂ ತತ್ಕಾಲೀನವಾದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಏರಿಳಿತಗಳಿಂದಲೋ ದೀರ್ಘ ಕಾಲೀನ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಾದ ವಿನಾಶಕಾರೀ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಕುಸಿತದಿಂದಾಗಿಯೋ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕಷ್ಟೇ. ಹೀಗೆ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ನಾಶಗಳ ಕುರಿತ ಅದಮ್ಯ ತುಡಿತಗಳು ಪರಸ್ಪರ ತಳುಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿವೆ; ಇದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಕುಲ ತನಗಾಗಿ ಈ ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ಏನೇನೆಲ್ಲಾ ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗಿರುವ ಚಿಂತನೆ ಧನಾತ್ಮಕ ಅಂಶವಾದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಬೇಡಿಕೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಇದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂಬುದನ್ನೇ ಕಡೆಗಣಿಸಿರುವುದು ಇದರ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕ ಅಂಶವಾಗಿದೆ.[4]

---

4. ಈ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಸಮಗ್ರವಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ 'ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಮಾಜವಾದ'ದ ಸೃಜನಶೀಲ/ವಿನಾಶಕಾರೀ ತುಡಿತಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಂಥಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ದೇಶಗಳು ಪ್ರಾಯಶಃ ತಾವೂ ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿ ದೇಶಗಳ ಸರಿಸಮಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕೆನ್ನುವ ಮೇಲಾಟದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದರಿಂದಲೋ ಏನೋ, ಆ ದೇಶಗಳು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿಗೇ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿವೆ; ಆ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅವು ಪ್ರಮುಖ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ದೇಶಗಳು ಅನುಸರಿಸಿದ ದಾರಿಯನ್ನೇ ಸವೆಸಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ, 'ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಮಾಜವಾದ' ಪರಿಸರದ ಮೇಲೆ ಬೀರಿದ ಪ್ರಭಾವ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವೇನಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚು ನಿರಾತಂಕವೂ, ಹೊರಗಿನ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಬೀಳದೆ ತನ್ನ ಗುರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಅವಕಾಶವಿರುವ ಸಂದರ್ಭ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದರೆ ಅದು ಗುಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬೇರೆಯೇ ಆದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಪರಿಸರದ ಮೇಲೆ ಬೀರುವಲ್ಲಿ ಶಕ್ತವಾಗುತ್ತಿತ್ತೆ? ಇದೊಂದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾದರೂ ಈ ಲೇಖನದ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಹೊರತಾದ್ದು.

ಈ ವೈರುಧ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಸ್ಥಿತಿ ಕ್ರಮೇಣ ಏರ್ಪಡುವುದು ಸಹಜವೇ. ಆದರೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬೇರೆಯೇ ಇದೆ. ತನ್ನ ವಿನಾಶಕಾರೀ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಪರಿಸರ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೊಡಗಿಸುವ ಇರಾದೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗೆ ಇದೆಯೇ? ಕಳೆದ ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಥ ನಂಬಿಕೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವಂಥದ್ದು ಏನಾದರೂ ಸಂಭವಿಸಿದೆಯೇ?

ಉತ್ತರ ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಅಂತಹ ಯಾವ ಅಂಶವೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಕಾಣಸಿಗದಿರುವುದು ಒಂದು ವಿಷಾದನೀಯ ಸಂಗತಿ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಯಾವತ್ತೂ ತನ್ನ ಲಾಭವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆಯೇ ವಿನಹ ಒಟ್ಟು ಸಮಾಜದ ಹಿತವನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ಆ್ಯಡಮ್ ಸ್ಮಿತ್‌ನ ನಂತರದ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಧಾನ ವಿಚಾರಧಾರೆ "ಬಂಡವಳಿಗನೊಬ್ಬ ತನ್ನ ಲಾಭವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುವ ಮೂಲಕ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೂ ಪರೋಕ್ಷ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ; ತಮ್ಮ ಲಾಭದ ಮೇಲೆ ಕಣ್ಣಿಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಅವರು ಸಮುದಾಯದ ಹಿತಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವುದನ್ನೇ ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಈ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಮುಖ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆ; ತಮ್ಮೊಳಗಿನ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಿಂದಾಗಿ ಅವರು ಒಬ್ಬರನ್ನೊಬ್ಬರು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ವಾದವೂ ಇದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಸರಿಯೇ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟೇ ಹೇಳಿದರೆ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಹಾರ, ಬಟ್ಟೆ, ವಸತಿ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಸಮುದಾಯದ ಉಳಿವಿಗೆ ಮತ್ತು ಪೋಷಣೆಗೆ ಬೇಕಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕಷ್ಟೇ ಉದ್ದಿಮೆದಾರರು ತಮ್ಮನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನಷ್ಟು ಲಾಭ ಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ಏಕೋದ್ದೇಶದ ಛಲ ಮತ್ತೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬಂಡವಾಳ ಶೇಖರಣೆಗೆ ಅವರನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತದೆ; ಬಂಡವಾಳ ಶೇಖರಣೆ ಅವರ ಏಕಮಾತ್ರ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಅದೇ ಇಡೀ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಹಿಂದಿನ ಚಾಲಕಶಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಬಂಡವಾಳ ಶೇಖರಣೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಈ ಗೀಳು ಇರುವಷ್ಟು ಕಾಲ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಧಾನ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಚಿತ್ರಿಸುವಂತೆ ಮನುಷ್ಯನ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಲು ಇರುವ ಒಂದು ಸರಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಷ್ಟೇ ಆಗಿ ಉಳಿಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಬಂಡವಾಳ ಶೇಖರಣೆಯಷ್ಟೇ ಮೂಲ ಸ್ತೋತ್ರವಾಗಿರುವ ಯಾವುದೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದಿಗೂ ಒಂದು ಸ್ತಬ್ಧ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿರುವುದು ಕೂಡಾ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ; ಅದು ಸದಾ ಬದಲಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ; ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ವಿತರಣೆಗಳ ಕುರಿತ ಹಳೆ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಬದಿಗೊತ್ತುತ್ತಾ, ಹೊಸ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ತನ್ನ ಗಡಿಯನ್ನು ಸದಾ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಅದು ಸಾಗುತ್ತದೆ; ದುರ್ಬಲ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸದಾ ಅವಿರತ ಸಂಶೋಧನೆ ಹಾಗೂ ವಿಸ್ತರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿರುವ ಅಂಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತನ್ನ ದಾರಿಗಡ್ಡಬರುವ ತನ್ನದೇ ಜನರ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ತುಳಿದು ಹಾಕಲೂ ಹಿಂದೆ ಮುಂದೆ ನೋಡಲಾರದು. ನಿಸರ್ಗದತ್ತ ಪರಿಸರದ ಬಗ್ಗೆ ಕೂಡಾ ಪರಿಸರವನ್ನು ಪೋಷಿಸಿ ಬೆಳೆಸಬೇಕಾದ್ದು ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸದೆ ಅದು ಬರೇ ಲಾಭಗಳಿಸಲು ಹಾಗೂ ಇನ್ನಷ್ಟು ಬಂಡವಾಳ ಶೇಖರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇರುವ ಸರ್ವೋತ್ಕೃಷ್ಟ ಸಾಧನವಷ್ಟೇ ಎಂದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಂದಿನ ಪರಿಸರ ನಾಶದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿರುವ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವಭಾವ ಮತ್ತು ಅದರ ತುಡಿತಗಳು ಅಂಥದ್ದು. ಅಂಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುರಿತು ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಇರುವುದೂ ಸಹಜವೇ. ಅದರ ಅತಿರೇಕಗಳನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ಇಂದು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಸ್ವತಃ ತೊಂದರೆಗೊಳಗಾದವರಿಂದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ದೂರದರ್ಶಿತ್ವವುಳ್ಳ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ನಾಯಕರಿಂದ ಕೂಡ ಅಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ತನ್ನ

ಕ್ಯಾಪಿಟಲ್‌ನಲ್ಲಿ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ 'ಫ್ಯಾಕ್ಟರಿ ಕಾಯಿದೆ' ಮತ್ತು 'ಹತ್ತು ಗಂಟೆಗಳ ದುಡಿಮೆಯ ಮಸೂದೆ'ಗಳನ್ನು ತುಂಬ ಮೆಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. 'ಹತ್ತುಗಂಟೆಗಳ ದುಡಿಮೆಯ ಮಸೂದೆ' ಯಂತೂ ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗದ ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕತೆ ಕಂಡ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಗೆಲುವು ಎಂದು ಆತ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಿದೆ. ಈ ಶತಮಾನದಲ್ಲೂ 'ಪರಿಸರ ರಕ್ಷಣಾ ಚಳವಳಿ'ಗಳು ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮುಖ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಅನಿಯಂತ್ರಿತ ಬಂಡವಾಳದ ಲೂಟಿಕೋರ ಸ್ವಭಾವದಿಂದ ಆಗಬಹುದಾದ ವಿನಾಶವನ್ನು ತಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಅವು ಸಾಕಷ್ಟು ಯಶಸ್ವಿಯೂ ಆಗಿವೆ. ಹೀಗೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಳಗಿನಿಂದ ಅಡೆತಡೆಗಳೇ ಇರದಿರುತ್ತಿದ್ದರೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಇಷ್ಟರಲ್ಲಿಯೇ ಪರಿಸರದ ಜೊತೆಗೆ ತನ್ನನ್ನೂ ನಾಶಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಿತ್ತು ಎಂದರೆ ಅದು ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯೇನಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಅಂಥ ಯಾವತ್ತೂ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳು ಗೊತ್ತಾದ ಕೆಲವೇ ಬಂಡವಳಿಗರ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆದಿವೆಯೇ ಹೊರತು ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದೇ ಇಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಆ ಹಂತವಿನ್ನೂ ಬರುವ ಮೊದಲೇ 'ಪರಿಸರ ರಕ್ಷಣಾ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ'ಗಳನ್ನು 'ಅಪಾಯಕಾರೀ ಅತಿರೇಕ'ಗಳೆಂದು ಹಣೆಪಟ್ಟಿ ಹಚ್ಚುವ ಮೂಲಕ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ; ಆದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ವ್ಯೂಹ ರಚನೆಗೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯಿಂದಲೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲ್ಪಡುವ ಆಡಳಿತ ಪಕ್ಷಗಳ ಸಹಾಯವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ, ಪರಿಸರದ ಕುರಿತ ಹೊಸ ಅರಿವು ಕಳೆದೊಂದು ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಚಳವಳಿಗಳ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ಪರಿಸರ ನಾಶದಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಿರುವ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಇನ್ನಷ್ಟು ಬಿಗಡಾಯಿಸುವ ಸಂಭವವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಸದ್ಯದ ಮಟ್ಟಿಗಂತೂ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಮಹತ್ವದ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲು ಯಾವ ಆಧಾರಗಳೂ ಇಲ್ಲ.

ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಲ್ಲಿ — ಈ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? — ವೈಯಕ್ತಿಕ ಲಾಭ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳ ಶೇಖರಣಗಳನ್ನೇ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯನ್ನು, ಮನುಷ್ಯನ ನಿಜ ಆವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಬಲ್ಲ ಮತ್ತು ಪರಿಸರವನ್ನು ಅದಿನ್ನೂ ಪೂರ್ತಿ ನಾಶವಾಗುವ ಮೊದಲೇ ಕಾಯಬಲ್ಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದರ ಮೂಲಕ ಪಲ್ಲಟಿಸುವುದರಿಂದಷ್ಟೇ 'ಪರಿಸರ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟ'ನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ; ಆಗ ಮಾತ್ರ ಮನುಷ್ಯಕುಲದ ಭವಿಷ್ಯದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಭರವಸೆ ಬಂದೀತು.

ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಬದಲಾವಣೆ ಎನ್ನುವ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ ಇದು. ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದ ಯಾವುದೇ ಸುಧಾರಣೆಯೂ ಅದು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟೇ ಪರಿಪೂರ್ಣವಿದ್ದರೂ ಈಗಾಗಲೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಜಾರುವಿಕೆಯನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟು ತಡೆಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನದೇನನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಲಾರದು.

ಕ್ರಾಂತಿಕಾರೀ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಕುರಿತ ಇಲ್ಲಿನ ನಿಲುವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ನಿಲುವಿನ ಪುನರ್‌ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಲ್ಲವೇ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ, ''ಅದು ಹೌದು'' ಎಂದು ಉತ್ತರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗೆಲ್ಸ್ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸಿರುವಂತೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಮೂಲಕವಷ್ಟೇ ಭವಿಷ್ಯತ್ತಿನ ಸಮಾಜವಾದವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಹೊರತು, ಆದಾಯದಲ್ಲಿನ ಅಸಮತೆ, ದೊಡ್ಡಮಟ್ಟದ ನಿರುದ್ಯೋಗ, ಚಕ್ರಗತಿಯ ಕುಸಿತಗಳು, ಕಳವಳ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಆರ್ಥಿಕತೆ ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಂಡ

ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಸಮಾಜವಾದ ಎನ್ನಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಆತನ ಪರಿಸರಗಳೆರಡನ್ನೂ 'ಅನ್ಯ' ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಮೂಲ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಜೊತೆಗೇ ತೊಡೆದುಹಾಕಬೇಕಾದದ್ದೂ ಅಗತ್ಯ. ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಪವಾಡ ಸದೃಶ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಮೆರೆದ ಮನುಷ್ಯಕುಲ ಈಗ ತನ್ನ ಅದೇ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವಯಂ ನಾಶಕ್ಕೆ ಬಳಸದೆ, ಈ ಜಗತ್ತನ್ನು ತಾನು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆ ಬಾಳಿ ಬದುಕಲು ತಕ್ಕುದು ಎನಿಸುವ ಸುಂದರ ತಾಣವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಲು ಬಳಸಬೇಕು.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಒಂದು ಮಾತು: ಮೇಲಿನ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರೀ ಗುರಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಸಮಾಜಕ್ಕಷ್ಟೇ ನಾವು ಸಮಾಜವಾದಿ ಎನ್ನುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಅದು ಯಾರ 'ಉಟೋಪಿಯಾ'ವೂ ಅಲ್ಲ; ಹಾಗಿರಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಂಥ ಸಮಾಜ ಕೂಡ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಎಸಗಬಾರದೆಂದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಎಸಗಬಹುದಾದ ಪ್ರಮಾದಗಳಿಗಿಂತಲೂ ದೊಡ್ಡ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನೇ ಅದು ಮಾಡೀತು. ಆದರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅದಲ್ಲ. ಅಂಥ ಸಮಾಜ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿಯನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೊರೆದಿದೆಯೇ? ತನ್ನೆದುರು ಸರಿಯಾದ ಗುರಿಗಳನ್ನಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೇ? ಮತ್ತು ಆ ಗುರಿಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸಲು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದೆಯೇ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ 'ಹೌದು' ಎನ್ನುವ ಉತ್ತರ ಸಿಗುವಂತಿದ್ದರೆ, ನಾವು ಸರಿಯಾದ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇವೆಂದೇ ಅರ್ಥ.

ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಬಡದೇಶಗಳು

ಭಾಗ-3: ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಚಿಂತನೆಗಳು.

— ಡಾ। ಯಶವಂತ ಡೋಂಗ್ರೆ

ಇದು ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶಿತ ಲೇಖನದ ಮೂರನೇ ಹಾಗೂ ಕೊನೆಯ ಭಾಗ. ಈ ಲೇಖನದ ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಬಗೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೇಗೆ ಒಂದು ಸ್ವಯಂತಂತ್ರವಾದೀ ಹುನ್ನಾರವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿದ್ದೇನೆ.[1] ಎರಡನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಅಭಿವೃದ್ಧಿ'ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಿಂದ ಹಿಡಿದು ಇಂದು ಪ್ರಚಲಿತ ವಿರುವ ಸ್ವಯಂತಂತ್ರವಾದೀ, ದೇಸೀ, ಪರಿಸರವಾದೀ ಹೀಗೆ ಇತರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೊಳಪಟ್ಟು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವ ರೀತಿಯನ್ನೂ ಹಾಗೂ ಈ ಎಲ್ಲ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೇನೆ.[2] ಲೇಖನದ ಈ ಅಂತಿಮ ಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಅಭಿವೃದ್ಧಿ'ಯ ಬಗೆಗಿನ ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಬಡದೇಶಗಳ ಇಂದಿನ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಈ ಅರಿವಿನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿ ನೀಡಲೆತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಅರಿವಿನ ಚರ್ಚೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸ್ವಯಂತಂತ್ರವಾದೀ ಮತ್ತು ದೇಸೀ ಅರಿವಿನ ನೆಲೆಗಳಿಂದಲೇ ಹೊರಡುತ್ತವೆ.[3] ಆದರೆ ಈ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ರೀತಿ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಬಗೆ ಮತ್ತು ಇವುಗಳಿಗೆ ಮೂಲವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗವಾಗುವ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಭಾರೀ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ.[4] ಹೀಗಿದ್ದೂ ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಅರ್ಥಗಾರಿಕೆಯೆನ್ನುವುದು ಏಕರೀತಿಯ ಪರಿಕರಗಳ ಬಳಕೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುವ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಲ್ಲ. ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲೇ ಹಲವು ರೀತಿಯ ಆಂತರಿಕ ಹಾಗೂ ಪರಸ್ಪರ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ನಿರ್ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿ ವಿವರಿಸುವಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಲ್ಲಿ

---

1. *ಅರಿವು ಬರಹ* 1, 1991, ಪು. 63-79

2. *ಅರಿವು ಬರಹ* 2, 1992, ಪು. 17-35

3. ಮೂಲ ಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಬರಹಗಾರರು ಸ್ವಯಂತಂತ್ರವಾದದ ಹಾಗೂ ದೇಸೀ ಚಿಂತಕರಂತೆಯೇ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎಂದರೆ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆ ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ, ಆಂತರಿಕ ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ವಿನಿಮಯ ನೀತಿ ಇವು ಈ ಮೂರು ಬಗೆಯ ಚಿಂತಕರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮೂಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಳೆದ ಕೆಲವು ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಗತಿ ಒಂದೇ ಸಮನೆ ಏರುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದು ಭೌತಿಕ ಸಂಪತ್ತು ಅದೆಷ್ಟೋ ಪಾಲು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದರೂ ಬಡವ-ಶ್ರೀಮಂತರ ನಡುವಿನ ಅಂತರ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ-ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ದ್ವಂದ್ವ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಈ ಎಲ್ಲರೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಬಗೆಗಿನ ತಮ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ.

4. ಸ್ವಯಂತಂತ್ರವಾದೀ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದವರಿಗೆ ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದೀ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯು ಒಟ್ಟಾರೆ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಇದೆ ಆದರೆ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಫಲಿತಾಂಶವು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿದಂತೆ ಕೆಳಸ್ತರಗಳಿಗೆ ಹರಿದು ಬರುತ್ತಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಇವರ ಮುಖ್ಯ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ದೇಸೀ ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವವರ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟು ಇವರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಗಟ್ಟಿಯಾದುದಾದರೂ ಹಳತನ್ನು ಅಗತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ಮತ್ತು 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಇವರ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಕೂಡ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿವೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಮೂರು ವಿಷಯಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ: ಅ) ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಅರಿವಿನ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಹಾಗೂ ತರ್ಕಬದ್ಧ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕಿರುವ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ; ಆ) ಈ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮದ ಹಲವು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು 'ಅಭಿವೃದ್ಧಿ'ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚಿನವರು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಚಲನೆಯನ್ನು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪುರಾವೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿ ಅವು ಹೇಗೆ ಬಡದೇಶಗಳನ್ನು ನಿರಂತರ ಅವಲಂಬನೆ ಮತ್ತು ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಬೀತುಮಾಡುತ್ತಾರೆ; ಮತ್ತು ಇ) ಮೂಲ ಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರತೀ ದೇಶ/ಪ್ರದೇಶವೂ ತನ್ನ ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮನಗಂಡು ಪರ್ಯಾಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ನೀತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಈ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮದ ಅಚಲ ವಿಶ್ವಾಸ.

ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಅರಿವು ಕೊಡುವ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮೂಲವೆಂದರೆ ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾವಿಧಾನ. ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾದರೂ ಇವರೆಲ್ಲರ ಮೇಲೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಅಥವಾ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ವಿಚಾರಸರಣಿಯ ಪ್ರಭಾವವಿರುವುದನ್ನು ಯಾರೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ, ಆಂತರಿಕ ಅಸಮತೆ, ಮತ್ತು ಬಡವ ಹಾಗೂ ಶ್ರೀಮಂತನ ನಡುವೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರುವ ಅಂತರ — ಇವೆಲ್ಲ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಬದ್ಧವಾದ ಮತ್ತು ರಚನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನಿರ್ಧರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ (ಹಿಸ್ಟಾರಿಕಲಿ ಕಂಡಿಶನ್ಡ್ ಅಂಡ್ ಸ್ಟ್ರಕ್ಚರಲಿ ಡಿಟರ್ಮಿನ್ಡ್) ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ವಿವಿಧ ರೂಪಗಳು ಮಾತ್ರವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈಗಿರುವ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಉಗಮ, ರೀತಿ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಈ ಎಲ್ಲರೂ ನಂಬುತ್ತಾರೆ.

'ಅಭಿವೃದ್ಧಿ'ಯನ್ನು ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದವರನ್ನು ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ಗುಂಪುಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದು, ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ವಿಚಾರಸರಣಿ, ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಪರಿಕರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಬಡದೇಶಗಳ ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ *ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ಮ್ಯಾನಿಫೆಸ್ಟೊ* ದ ಮೂಲಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವವರ ಗುಂಪು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪೌಲ್ ಬರಾನ್ (Paul Baran)ನಿಂದ ಆರಂಭವಾದ ಈ ಬಗೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ವಿಧಾನ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯ ಪ್ರಮುಖಧಾರೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತೆನ್ನಬಹುದು.[6] ಅವಲಂಬನಾವಾದ (ಡಿಪೆಂಡೆನ್ಸಿ ಥಿಯರಿ)ವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ ದೇಶಗಳ ಮೇಲಿನ ಅಗಾಧ ಅವಲಂಬನೆಯೇ ಬಡದೇಶಗಳ ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಅಮೇರಿಕದ ಚಿಂತಕರದು ಎರಡನೇ ಗುಂಪು. ಆಂದ್ರೆ ಗುಂತರ್ ಫ್ರಾಂಕ್ (Andre Gunter

5. ಜೋಷಿ, ಬಿ. ಕೆ., (ಸಂ.) *ಆಲ್ಟರ್‌ನೇಟಿವ್ ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್ ಸ್ಟ್ರಾಟಜೀಸ್ ಆಂಡ್ ದಿ ಇಂಡಿಯನ್ ಎಕ್ಸ್‌ಪೀರಿಯನ್ಸ್,* ಹಿಮಾಲಯ, ಬೊಂಬಾಯಿ, 1984, ಪು. 14.

6. ಬರಾನ್, ಪೌಲ್, ಎ., *ದಿ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಎಕಾನಮಿ ಆಫ್ ಗ್ರೋತ್,* ಮಂತ್ಲಿ ರಿವ್ಯೂ ಪ್ರೆಸ್, ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್, 1957. (ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಪುರವಣಿಯ [1] ನೋಡಿ).

Frank) ನಿಂದ ಆರಂಭವಾದ ಈ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಹೊರಗಿನಿಂದ ನಡೆಸಲ್ಪಟ್ಟ ಚಿಂತನೆ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.[7] ಆದರೆ ಫ್ರಾಂಕ್ ತಾನೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಆತನ ಮತ್ತು ಅವಲಂಬನಾವಾದದ ಎಲ್ಲಾ ಚಿಂತಕರ ಮೂಲ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟು ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ತಂತ್ರಗಳು "ಅಪ್ಪಟ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ನಿಲುವಿನ ಸುಧಾರಿತ ರೂಪ ಅಷ್ಟೆ." ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಬಗೆಗೆ ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಅರಿವಿನ ಚರ್ಚೆ ನಡೆಸಿದವರಲ್ಲಿ "ನಾವು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳಲ್ಲ" ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡ ಗುಂಪುಗಳೂ ಇವೆ. ಜೊಹಾನ್ ಗೊಲ್‌ತುಂಗ್ (Johan Goltung)ನ ಸ್ವಾವಲಂಬೀವಾದದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ಸೇರಿಸಬಹುದು.[8] ಇದೇ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸಿದ ಇನ್ನೋರ್ವ ಪ್ರಮುಖ ಚಿಂತಕ ಡಯಟರ್ ಸೆನ್‌ಗಾಸ್ (Dieter Sengars).

ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಚಿಂತಕರ ಮತ್ತು ಅವರ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿರುವ ಇತರರ ವಾದಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿಸಿ "ಮೂಲ ಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಚಿಂತನೆ" ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಈ ಎಲ್ಲರ ಚಿಂತನಾಕ್ರಮ ಮತ್ತು ಅವರು ಸೂಚಿಸುವ ಪರ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಮ್ಯತೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ. ಈ ಎಲ್ಲರ ಅರಿವನ್ನೂ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡಿದಾಗ ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಸಾಕಷ್ಟು ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ವಿಧಾನಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಚರ್ಚೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನಡೆಯ ಬೇಕಾದುದು ಅಗತ್ಯ.[10] ಆದರೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಬಗೆಗಿನ ನಮ್ಮ ಪ್ರಸಕ್ತ ಚರ್ಚೆಗೆ ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಭಿನ್ನತೆಗಳ ವಿವರಣೆ ಅಗತ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಈ ಎಲ್ಲ ಚಿಂತಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಒಂದೇ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಿದರೂ ಅವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ

---

7. ಅವಲಂಬನಾ ವಾದದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಫ್ರಾಂಕ್‌ಗುಂತರ್ ಈ ಮುಖ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಅ. ಫ್ರಾಂಕ್ ಆಂದ್ರೆ ಗುಂತರ್., *ಕ್ಯಾಪಿಟಲಿಸಮ್ ಅಂಡ್ ಅಂಡರ್ ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್ ಇನ್ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಅಮೇರಿಕ,* ಮಂತ್ಲಿ ರಿವ್ಯೂಪ್ರೆಸ್, ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್, 1967.

ಆ. - - - *ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಅಮೇರಿಕ: ಅಂಡರ್ ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್ ಆರ್ ರೆವೊಲ್ಯೂಷನ್,* ಮಂತ್ಲಿ ರಿವ್ಯೂಪ್ರೆಸ್, ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್, 1969.

ಇ. - - - "ದಿ ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್ ಆಫ್ ಅಂಡರ್‌ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್ ಮತ್ತು ಸೋಷಿಯಾಲಜಿ ಆಫ್ ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್ ಎಂಡ್ ಅಂಡರ್ ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್ ಆಫ್ ಸೋಷಿಯಾಲಜಿ," (ಜೆ. ಡಿ. ಕಾಕ್ರೋಫ್ಟ್ ಮತ್ತು ಡಿ. ಎಲ್. ಜಾನ್‌ಸನ್‌ರೊಂದಿಗೆ ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಪುಸ್ತಕ). *ಡಿಪೆಂಡೆನ್ಸ್ ಎಂಡ್ ಅಂಡರ್ ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್: ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಅಮೇರಿಕಾಸ್ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಎಕಾನಮಿ,* ಆಂಕರ್ ಬುಕ್ಸ್, ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್, 1972.

(ಅವಲಂಬನಾ ವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ಪುರವಣಿಯ [2]ರಲ್ಲಿ ನೀಡಿದೆ)

8. ಗಾಲ್‌ತುಂಗ್, ಜೊಹಾನ್., "ಎ ಸ್ಟ್ರಕ್ಚರಲ್ ಥಿಯರಿ ಆಫ್ ಇಂಪಿರಿಯಲಿಸಂ," *ಜರ್ನಲ್ ಆಫ್ ಪೀಸ್ ರಿಸರ್ಚ್,* ಸಂಪುಟ 8, ಸಂಚಿಕೆ 2, 1971.

(ಗಾಲ್‌ತುಂಗ್‌ನ ಸ್ವಾವಲಂಬೀ ವಾದದ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಪುರವಣಿ [3] ನೋಡಿ).

9. ಸೆಂಗಾಸ್, ಡಯೆಟರ್., "ಪೀಸ್ ರಿಸರ್ಚ್ ಎಂಡ್ ದಿ ಥರ್ಡ್ ವರ್ಲ್ಡ್," *ಬುಲೆಟಿನ್ ಆಫ್ ಪೀಸ್ ಪ್ರಪೋಸಲ್ಸ್,* ಸಂಪುಟ 5, ಸಂಚಿಕೆ 2, 174.

10. ಮೂಲ ಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ವಿವಿಧ ಪ್ರಾಕಾರಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ — ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ — ಮುಂದೆ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಇರಾದೆ *ಅರಿವುಬರಹ*ಕ್ಕಿದೆ. ಈ ಕುರಿತ ಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು ಅರಿವುಬರಹ ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತದೆ. (ಸಂ.)

ಅಪಚಾರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕವಾದವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಂಡು ಇತರ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಈ ವಾದವು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಿಕ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಬಡದೇಶಗಳ ಇಂದಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇದರ ಅನ್ವಯಿಕತೆಯನ್ನು ವಿಶದಪಡಿಸುವುದು ಈ ಲೇಖನದ ಉದ್ದೇಶ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳದೆ ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸೋಣ.

ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ನಡುವೆ ತಾರ್ಕಿಕ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದು ಈ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಸಂಭವಿಸಿದ್ದೆಂಬುದು ಮೂಲ ಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಚಿಂತಕರೆಲ್ಲರ ಅಭಿಮತ. ಪ್ರಪಂಚದ ಕೆಲವು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದು ಕಾಣಸಿಗುವ 'ಬೆಳವಣಿಗೆ' (ಗ್ರೋತ್) ಮತ್ತು ಸಂಪತ್ತು (ವೆಲ್ತ್) ಯಾವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತೋ ಅದೇ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದಾಗಿ ಬಡದೇಶಗಳಲ್ಲಿ 'ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ' (ಅಂಡರ್ ಡೆವೆಲಪ್‌ಮೆಂಟ್) ಮತ್ತು 'ಬಡತನ' ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ತಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರಚನೆಗಳಿಂದಾಗಿಯೇ ಶ್ರೀಮಂತ ದೇಶಗಳು ಇತರ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿನ ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಡತನ ಅಥವಾ ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯೆನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇದ್ದ ವಾಸ್ತವವಾಗಿದ್ದು ಈಗ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೊಂದಿರುವ ದೇಶಗಳ ಮಾದರಿಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿ ಇತರ ದೇಶಗಳೂ ಹಂತಹಂತವಾಗಿ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಸಾಧಿಸಬಹುದು ಎಂಬ ವಾದವು ವಿರೋಧಾಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.[12] ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಇಂದಿನ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತ ಬದಲಾವಣೆ ತರದೇ ಸರಳ ರೇಖಾತ್ಮಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸುತ್ತಾ ಹೋದರೆ ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಸಾಪೇಕ್ಷ ಹಿಂದುಳಿಕೆ (ರಿಲೇಟಿವ್ ಬ್ಯಾಕ್‌ವರ್ಡ್‌ನೆಸ್) ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಳೆದ ಸುಮಾರು ಐದು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಘಟಿಸಿರುವ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳು ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದಾದ 'ಸಹಜ' ಮತ್ತು 'ಏಕಮಾತ್ರ' ಪರಿಣಾಮಗಳಾಗಿವೆ.[13]

---

11. ಜೋಶಿ, ಎ. ಹೆಚ್., "ಕ್ರೈಸಿಸ್ ಆಫ್ ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್ ಎಕನಾಮಿಕ್ಸ್ ಎಂಡ್ ಗ್ಲೋಬಲ್, ಇಂಟರ್ ಡಿಪೆಂಡೆನ್ಸ್," *ಇಂಟರ್‌ನ್ಯಾಶನಲ್ ಜರ್ನಲ್ ಆಫ್ ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್ ಪ್ಲಾನಿಂಗ್ ಲಿಟರೇಚರ್,* ಸಂಪುಟ 4, ಸಂಚಿಕೆ 4, 1989.

12. ಜೋಶಿ, ಬಿ.ಕೆ., (ಸಂ), ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು, ಪು. 25.

13. ಇಂದಿನ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನೆಚ್ಚಿಕೊಂಡು, ಅದು (ಅಂದರೆ ಅಂತರ-ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ದ್ರವ್ಯನಿಧಿ ಮತ್ತು ಜಾಗತಿಕ ಬ್ಯಾಂಕ್) ಸೂಚಿಸುವ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸ ಹೊರಟು ಇಂದು ತಮ್ಮ ಒಟ್ಟಾರೆ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗುವ ಹಂತಕ್ಕೆ ಬಂದು ಮುಟ್ಟಿರುವ ಹಲವು ದೇಶಗಳ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಬಹುದು. ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಅಮೇರಿಕದಲ್ಲಿ ಬ್ರೆಜಿಲ್, ಮೆಕ್ಸಿಕೋ, ಆಫ್ರಿಕಾ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಸೂಡಾನ್, ಮೊರೊಕ್ಕೊ, ದಕ್ಷಿಣ ಪೂರ್ವ ಏಶ್ಯಾದಲ್ಲಿ ಫಿಲಿಪೈನ್ಸ್ ಹೀಗೆ ದೊಡ್ಡ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನೇ ಮಾಡಬಹುದು.

ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆರಂಭದ ದಶಕದಲ್ಲಿಯೇ ಅಮೇರಿಕದ ಪೌರೋಹಿತ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಅಮೇರಿಕದ ದೇಶಗಳನ್ನು ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ಸಂಯೋಜಿಸುವ ಕೆಲಸ ಆರಂಭವಾಯ್ತು. ಅಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣನಿಧಿ ಮತ್ತು ಜಾಗತಿಕ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳು ತಮ್ಮ ಮುಕ್ತ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಹಾಗೂ ವಿದೇಶಿ ಬಂಡವಾಳ ಹೂಡಿಕೆಯ ಅಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಬ್ರೆಜಿಲ್, ಮೆಕ್ಸಿಕೋಗಳನ್ನು ಜಗತ್ತಿನ ಮುಂದುವರೆದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ತುತ್ತೂರಿ ಊದಿದವು. ನಂತರ ಈ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ನಡೆದವುಗಳೆಂದರೆ ಅರವತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕೃಷಿಯ ನಾಶ, ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಪುನಶ್ಚೇತನದ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಸಾಲದ ಜಾಲಕ್ಕೆ (ಡೆಟ್ ಟ್ರಾಪ್) ಬಲಿ, ಎಂಭತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಅಮೇರಿಕದ ಖಾಸಗೀ ಬ್ಯಾಂಕುಗಳಿಂದಲೂ ಸಾಲ ಪಡೆದು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ಹಣದುಬ್ಬರವಿರುವ ದೇಶಗಳೆಂಬ ಕೀರ್ತಿ ಸಂಪಾದನೆ ಮತ್ತೆ ಈಗ ತೊಂಬತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಅಸ್ಥಿರತೆಯ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆ. (*ಮುಂದಿನ ಪುಟದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯುವುದು*)

ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ 'ಬೆಳವಣಿಗೆ'ಯ ಬಗೆಗಿನ ಅದರ ವಿಮರ್ಶೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಬೇರಾವುದೇ ಚಿಂತನೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ 'ಬೆಳವಣಿಗೆ' ಮತ್ತು 'ಅಭಿವೃದ್ಧಿ'ಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಇವುಗಳನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಹಾಗೂ ಪರಿಕರಗಳ ಬಗೆಗಿನ ವಿಮರ್ಶೆ ಮೂಲ ಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ನಿಖರ ಹಾಗೂ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿರುವುದು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂಬುದು ಹಲವು ಪರಿಕರಗಳು, ಬಂಡವಾಳ ಕ್ರೋಢೀಕರಣ ಮತ್ತು ಹೂಡಿಕೆ, ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಗಳಿದ್ದರೆ ಯಾವುದೇ ದೇಶವೂ ಯಾವ ಸಮಯದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಧಿಸಬಹುದಾದುದು ಎಂಬಂತಹ ಪ್ರಚಲಿತ ಸರಳರೇಖಾತ್ಮಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಇವರು ಸಮರ್ಥ ಪುರಾವೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಈ ರೀತಿಯ ಮಾದರಿಗಳು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಪೂರಕ ಪರಿಕರಗಳಾದ ಅಥವಾ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪ್ರಮುಖ ಸಂಕೇತಗಳಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿರತೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳ ವಿತರಣೆಯ ಮಾದರಿ, ಸಂಪತ್ತಿನ ವಿತರಣೆಯ ರೀತಿ, ಒಟ್ಟು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಇವೇ ಮುಂತಾದ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂತಹ ಮಾದರಿಗಳು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು (ಸ್ಟೇಟಸ್ ಕೊ) ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುವ ಚಿಂತನೆ ಮಾತ್ರವಾಗುತ್ತವೆಂಬುದು ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಚಿಂತಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.[14]

ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕರ ಬರಹಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿ ನೋಡಿದರೆ ಅವರ ಒಟ್ಟು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿರುವುದು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ: ಅ) ಜಗತ್ತಿನ ಇಂದಿನ ಒಟ್ಟಾರೆ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸ್ಥಿತಿ ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬಡ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಷೇಧಗಳ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಚಲನೆಯ

ಆಫ್ರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಸೂಡಾನ್ ಕೂಡ ಇದೇ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಜಾಗತಿಕ ಬ್ಯಾಂಕಿನ ಸಹಸಂಸ್ಥೆಯಾದ ಫುಡ್ ಅಂಡ್ ಅಗ್ರಿಕಲ್ಚರಲ್ ಆರ್ಗನೈಸೇಷನ್(ಎಫ್. ಎ. ಒ.) ಸೂಡಾನನ್ನು ಆಫ್ರಿಕಾದ ಧಾನ್ಯದ ಕಣಜವಾಗಿಸುವ, ಮರುಭೂಮಿಯನ್ನೂ ಹಸಿರಾಗಿಸುವ ಭಾರೀ ದೊಡ್ಡ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಆರಂಭಿಸಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಅಮೇರಿಕ ಮತ್ತಿತರ ಶ್ರೀಮಂತ ದೇಶಗಳು ಭಾರೀ ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ನೀಡಿದವು. ನಂತರ ನಡೆದಿದ್ದೆಂದರೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ಅರಣ್ಯದ ನಾಶ, ನೀರಾವರಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಿಂದಾಗಿ ಜೌಗು ಪ್ರದೇಶದ ವಿಸ್ತರಣೆ ಮತ್ತು ಕೃಷಿಗೆ ಅನುಪಯುಕ್ತವಾದ ಒಟ್ಟು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರೀ ಹೆಚ್ಚಳ. ಇಂದು ಸೂಡಾನ್ ಕಡುಬಡತನದ ದೇಶಗಳಾದ ಇಥಿಯೋಪಿಯಾ ಮತ್ತು ಸುಮಾಲಿಯಾಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಸ್ವಲ್ಪ ಪರವಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ದೇಶ. ಫಿಲಿಪೈನ್ಸ್ ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಅತೀ ಹತ್ತಿರದ ಉದಾಹರಣೆ. ತಾವು ಇನ್ನೊಂದು ದಕ್ಷಿಣ ಕೊರಿಯಾ ಆಗುತ್ತೇವೆ (ದಕ್ಷಿಣ ಕೊರಿಯಾದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಉತ್ತಮ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಲುಪಬಲ್ಲಂಥ ಬಂಡವಾಳ ಹೂಡಿಕೆ ನೀತಿಯನ್ನು ಅಮೇರಿಕ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದು ಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ ಇದ್ದ ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ಉತ್ತರ ಕೊರಿಯಾಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಪಾಠ ಕಲಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ವಿಷಯ) ಎಂಬ ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಹೊರಟ ಫಿಲಿಫಿನೋಗಳಿಗೆ ಅಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇತ್ತ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಕೊಡುಗೆ ಮಾರ್ಕೋಸ್. ಈತನ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಫಿಲಿಫೀನ್ಸ್ ಅಮೇರಿಕಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಶರಣಾಗತಿಯನ್ನು ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡಿತೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಕಬ್ಬು ಬೆಳೆಯುವ ಭೂಮಿ ಬಂಜರಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದು, ಇದ್ದ ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಡಿನ ನಾಶ, ಕಲವೇ ಶ್ರೀಮಂತ ಭೂಮಾಲಿಕರ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಕೃಷಿಭೂಮಿ ಎಲ್ಲಾ ಹೋದದ್ದು, ಬಡವ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮಂತರ ನಡುವಿನ ಅಂತರದಲ್ಲಿ ಅಗಾಧ ಏರಿಕೆ ಮತ್ತು ಕೊಳಚೆ ನಿವಾಸಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಪಟ್ಟು ಏರಿಕೆ — ಇವು ಅಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸಿ ಅದು ಕೊಡ ಮಾಡಿದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಫಿಲಿಫಿನೋಗಳು ಪಡೆದ ಫಲಿತಾಂಶ.

ಇಂದಿನ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜನೆಗೊಂಡ ದೇಶಗಳ ಅನಿವಾರ್ಯ ಅಂತ್ಯ ಹೇಗಿದ್ದೀತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಇನ್ನೂ ಹಲವಾರು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೀಡಬಹುದು.

14. ಫ್ರಾಂಕ್, ಆಂದ್ರೆ ಗುಂತರ್, *ಸೋಸಿಯಾಲಜಿ ಆಫ್ ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್ ಅಂಡ್ ಅಂಡರ್‌ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್ ಆಫ್ ಸೋಸಿಯಾಲಜಿ*

ರೀತಿಯನ್ನು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಆಯಾಮಗಳೊಂದಿಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಅವು ಇತಿಹಾಸದ ಫಲ ಮಾತ್ರ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸುವುದು; ಆ) ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯು ಇಂದಿನ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ನೀತಿಗಳ ಅನಿವಾರ್ಯ ಫಲಿತಾಂಶವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಮತ್ತು ಸಾಧನೆಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು. ಮುಂದಿನ ಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸೋಣ.

ಈ ಮೊದಲು ನಾವು ಗಮನಿಸಿದಂತೆ ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಚಿಂತಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಮೂಲ ಕಾರಣಗಳಿರುವುದು ಇತಿಹಾಸದ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹೀ ಶಕ್ತಿಗಳು ಇಂದಿನ ಆರ್ಥಿಕಸ್ಥಿತಿಯ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿವೆ. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ಆಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುವಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಆ ಶಕ್ತಿಗಳ ಭೌತಿಕ ಸ್ವತ್ತನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದೆ. ತಮ್ಮ ಅಧೀನದಲ್ಲಿದ್ದ ವಸಾಹತುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಇಂದಿನ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವಂತೆ ಮಾಡಿ, ಇಲ್ಲಿಂದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹೀ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಕಚ್ಚಾವಸ್ತುಗಳು ಪೂರೈಕೆಯಾಗಿ, ಅವುಗಳಿಂದ ಉತ್ಪಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಸಿದ್ಧವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಈ ಕಚ್ಚಾವಸ್ತುಗಳ ಮೂಲಸ್ಥಾನದಲ್ಲೇ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಲಭ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ಪೂರ್ಣ ಯಶಸ್ಸು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೇ ಸಲ್ಲಬೇಕು. ರಾಜಕೀಯ ಶರಣಾಗತಿ, ಆಳುವವರಿಂದಲೇ ನಿರ್ಧರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಆರ್ಥಿಕ ನೀತಿ ಮತ್ತು ತಮ್ಮೊಳಗೇ ಇದ್ದ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಪ್ರತಿಷೇಧಗಳಿಂದಾಗಿ ಈ ವಸಾಹತುಗಳು ಅಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೇ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ವೃದ್ಧಿಯ ಗತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳ ನಡುವೆ ಅಂತರ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಾ ಬಂತು.

ಒಂದೊಂದೇ ವಸಾಹತುಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪಡೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಂತೆಲ್ಲ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಹಾಗೂ ಬಹುಪಕ್ಷೀಯ ಒಪ್ಪಂದಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಅವಲಂಬನೆಯ ಹೊಸ ಸೂತ್ರಗಳು ಜಾರಿಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂತು. ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ದ್ರವ್ಯನಿಧಿ ಮತ್ತು ಜಾಗತಿಕ ಬ್ಯಾಂಕಿನ ಮತ ಚಲಾವಣೆಯ ಹಕ್ಕಿನಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಡಂಕೆಲ್ ಪ್ರಸ್ತಾವದವರೆಗೆ ಹರಿದು ಬಂದಿರುವ ಈ ಸೂತ್ರಗಳು ಯಾರ ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಯಾರ ಅಗತ್ಯದ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಂದಿವೆ ಎಂಬುದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ''ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಚಿಂತಕರು ಇಂದಿನ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ-ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ದ್ವಂದ್ವ ವರ್ಗೀಕರಣವು (ಡೈಕಾಟಮಿ) ಇತಿಹಾಸದ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿರದೇ ಈ ಹಿಂದಿನ ವಸಾಹತುಶಾಹೀ-ವಸಾಹತು ದೇಶ ಎಂಬ ದ್ವಂದ್ವ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ತಾಳೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.''[15]

ಅಭಿವೃದ್ಧಿ-ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯೆನ್ನುವ ದ್ವಂದ್ವ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಮೂಲವನ್ನು ಮತ್ತೂ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯಬಹುದು. ಇಂದಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ಪರಿಣಾಮ ಎಂದಾದರೆ ಮತ್ತು

15. ಜೋಶಿ, ಬಿ. ಕೆ., ಆಲ್ಟರ್‌ನೇಟಿವ್ ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್ ಸ್ಟ್ರಾಟಜೀಸ್ ಆಂಡ್ ದಿ ಇಂಡಿಯನ್ ಎಕ್ಸ್‌ಪೀರಿಯನ್ಸ್, (ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು) ಪು. 15

ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯನ್ನು ಪೋಷಿಸಿದ್ದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಎಂದಾದರೆ, ಈ ಎರಡೂ ಕೂಡ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಅನಿವಾರ್ಯ ಮೈದೋರಿಕೆಗಳು (ಮ್ಯಾನಿಫೆಸ್ಟೇಷನ್ಸ್) ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು. ಹೊಸಸೇವೆ, ಸರಕು ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಪವಾಡಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬಲ್ಲ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದ ನಡುವೆಯೂ ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿಯು ಯಾವತ್ತೂ ಕಚ್ಚಾವಸ್ತುಗಳನ್ನು, ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಮಾನವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಷ್ಠುರವಾಗಿ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಸ್ಪರ್ಧಾತ್ಮಕ ಶಕ್ತಿಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ, ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯವಾಗಿ ಕಠೋರ ಮತ್ತು ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವ ಶಕ್ತಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ ಮಾತ್ರ. ಮೇಲಿನ ಅಂಶಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಇಂದಿನ ಜಾಗತಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಬಹುದು:

ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಇಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಇಂದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ

ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಇಂದ ಅಸಮ ಬೆಳವಣಿಗೆ

ಅಸಮ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಇಂದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ-ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ದ್ವಂದ್ವ ವರ್ಗೀಕರಣ.

ಬಂಡವಾಳಶಾಹೀ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರಿಕರಗಳಾದ ಮುಕ್ತ ಮಾರುಕಟ್ಟೆ (ಫ್ರೀ ಮಾರ್ಕೆಟ್) ಮತ್ತು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಕರಣ (ಗ್ಲೋಬಲೈಸೇಶನ್)ಗಳನ್ನು ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಬೆಳೆಯಗೊಡುವ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ಆಸಕ್ತಿಯ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಈ ಸಮೀಕರಣವೇ. ಈ ಪರಿಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಬಡದೇಶಗಳನ್ನು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜಿಸುವ ಕೆಲಸ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಶ್ರಮ ವಿಭಜನೆಯ (ಇಂಟರ್ ನ್ಯಾಷನಲ್ ಡಿವಿಜನ್ ಆಫ್ ಲೇಬರ್) ಮೂಲಕ ನಡೆದಿದ್ದು ಅಸಮ ವಿನಿಮಯ ನೀತಿಯನ್ನು (ಅನ್‌ಇಕ್ವಲ್ ಎಕ್ಸ್‌ಚೇಂಜ್) ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹೀ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನಿರಂತರ ಅವಲಂಬಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅವಲಂಬನೆ ಇರುವವರೆಗೆ ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಇಷ್ಟು ಸರಳವಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಬಡರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದಿರುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮೂಡುತ್ತದಲ್ಲವೆ? ಇದಕ್ಕೂ ಮೂಲ ಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಚಿಂತಕರು ಸಮರ್ಪಕ ಉತ್ತರ ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಶಕ್ತದೇಶಗಳು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲಿನ ತಮ್ಮ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವ ವನ್ನೂ ಬಡದೇಶಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದಲೇ ಹೇರುತ್ತವೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಈ ಸಹಾಯ ಬಡದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮೂಡಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಾದ ಬೂರ್ಶ್ವಾಸಿ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ. ಶಕ್ತದೇಶಗಳು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿ ಪೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವ ಈ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಚಿಂತಕರು ಕಾಂಪ್ರಡಾರ್ ಬೂರ್ಜ್ವಾ (Comprador Bourgeoisie), ಪಶ್ಚಿಮಾಭಿಮುಖಿ ಗಣ್ಯರು (ವೆಸ್ಟರ್ನ್ ಓರಿಯೆಂಟೆಡ್ ಇಲೈಟ್ಸ್), ಪಟ್ಟಭದ್ರ ರಾಜಕೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು (ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ವೆಸ್ಟೆಡ್ ಇಂಟೆರೆಸ್ಟ್) ಹೀಗೆ ವಿಧವಿಧವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅವಲಂಬನೆಯನ್ನು ನಿರಂತರಗೊಳಿಸಲು ಸಾಕಷ್ಟು ಖಾಸಗಿ ಆಸಕ್ತಿಗಳಿರುವುದರಿಂದಾಗಿ, ಅವಲಂಬನೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಂದಿನ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಗಿರುವ ಬಡದೇಶಗಳಲ್ಲಿ (ಈ ದೇಶಗಳನ್ನು ಮೆಟ್ರೊಪೊಲಿ-

ಸೆಟಿಲೈಟ್,[16] ಸೆಂಟರ್-ಪೆರಿಫೆರಿ ಹೀಗೆ ಹಲವು ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೂಲಕ ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಚಿಂತಕರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ)[17] ಒಟ್ಟಾರೆ ಬಡತನ ಮತ್ತು ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಿರುತ್ತವಾದರೂ ಗಣ್ಯರೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಂದಿ ಯಾವತ್ತೂ ಸೌಲಭ್ಯ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಬೆಂಬಲಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಚಿಂತಕರ ಬರಹಗಳಿಂದ ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಅವರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. :

---

16. "ಮೆಟ್ರೋಪೋಲಿಸ್-ಸೆಟಲೈಟ್" ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲಕ ಬಡದೇಶಗಳ ಅವಲಂಬನೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದವನು ಫ್ರಾಂಕ್. (*ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್ ಆಫ್ ಅಂಡರ್‌ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್*). ಇಂದಿನ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವಲಂಬನೆಯ ರೀತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಫ್ರಾಂಕ್ ಹಲವು ಮಹಾನಗರಗಳು (ಮೆಟ್ರೋಪೊಲಿಸ್) ಮತ್ತು ಇವುಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದ ಉಪನಗರಗಳು (ಸೆಟಲೈಟ್) ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಮೆಟ್ರೋಪೋಲಿಸ್‌ಗಳೆಂದರೆ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ದೊರೆಯುವ ಸಂಪತ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿರುವ ದೇಶಗಳು — ಅಂದರೆ ಶ್ರೀಮಂತ ದೇಶಗಳು. ಸೆಟಲೈಟ್‌ಗಳೆಂದರೆ ಈ ದೇಶಗಳನ್ನು ಸದಾ ಆಶ್ರಯಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಈ ಮೆಟ್ರೋಪೋಲಿಸ್‌ಗಳಿಗೆ ದೊರೆಯುವ ಸವಲತ್ತಿಗಾಗಿ ಆಸೆ ಪಡುತ್ತಾ ಆದರೆ ಅವುಗಳಿಂದ ವಂಚಿತರಾಗುತ್ತಾ ಇರುವ ದೇಶಗಳು. ಸೆಟಲೈಟ್‌ಗಳು ಮೆಟ್ರೋಪೋಲಿಸ್‌ಗಳ ಹಾಗೆ ಆಗುವ ಆಸೆ ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಮೆಟ್ರೋಪೋಲಿಸ್‌ಗಳು ಈ ಸೆಟಲೈಟ್‌ಗಳಿಂದಲೇ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ಅವನ್ನು ಹಿಂದೆ ತಳ್ಳುತ್ತಾ ತಾವು ಬೆಳವಣಿಗೆ ಸಾಧಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಮೆಟ್ರೋಪೋಲಿಸ್-ಸೆಟಲೈಟ್ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದಿಂದ ಬಡದೇಶಗಳ ಗ್ರಾಮಾಂತರ ಪ್ರದೇಶಗಳವರೆಗೆ ವಿವಿಧ ಗಾತ್ರ ಮತ್ತು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಹರಡಿಕೊಂಡು ಅಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಂದೇ ರಚನೆಯ ಹಲವು ಪ್ರಾಕಾರಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಭವಿಷ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಸಿಂಹಪಾಲು ಈ ಮೆಟ್ರೋಪೋಲಿಸ್‌ಗಳು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಸೆಟಲೈಟ್‌ಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಶೋಷಿತರಾಗುತ್ತಾ ಅಲ್ಪತೃಪ್ತರಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆಂದು ಫ್ರಾಂಕ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾನೆ.

17. ಸೆಂಟರ್-ಫೆರಿಫೆರಿ ಎಂಬುದು ಶ್ರೀಮಂತ-ಬಡದೇಶಗಳೆನ್ನುವ ದ್ವಂದ್ವ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಗಾಲ್‌ತುಂಗ್ ಬಳಸುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ (ಕಾನ್ಸೆಪ್ಟ್). ಕೇಂದ್ರದ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಹೊರವಲಯದ ಹೊರಮೈವರೆಗೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹೀ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಣದ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದೆ ಎಂದು ಗಾಲ್‌ತುಂಗ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರ (ಸೆಂಟರ್) ಅಥವ ಹೊರವಲಯ (ಪೆರಿಫೆರಿ) ಶಬ್ದಗಳು ಕೇವಲ ಭೌಗೋಳಿಕ ಸ್ಥಾನದ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿರದೆ, ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೇಶದ ಸ್ಥಾನ, ಆ ದೇಶವು ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜನೆಗೊಂಡಿರುವ ರೀತಿ, ಅದರ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿ, ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಾನಮಾನ, ಒಟ್ಟಾರೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುವ ಗೌರವ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಹೊಸ ಜೀವನೋಪಯೋಗಿ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು, ಭೌತಿಕ ಸಂಪತ್ತು ಎಲ್ಲಾ ಉತ್ಪಾದನೆಯಾಗುತ್ತಾ ಆದರ ವಾರೀಸುದಾರರು ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾ ಇರುತ್ತಾರೆ. ಕೇಂದ್ರವು ತನ್ನ ಈ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಹೊರವಲಯದಿಂದ ಕಿತ್ತು ತರುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ವೇಗವಾಗಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಚಾಲನೆ ಸಿಕ್ಕಂತೆಲ್ಲ ಹೊರವಲಯದ ಮಾನವ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಸಂಪತ್ತು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನಲ್ಲೇ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಅಗತ್ಯ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ನಡೆಯದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಪರಿಕರಗಳು ಕೇಂದ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಾಗಿ ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಹೊರವಲಯವು ದಿನೇ ದಿನೇ ಸಣಕಲಾಗುತ್ತಾ, ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಹರಿದುಬರಬಹುದಾದ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಸಹಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತಾ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಿಯೆ ತನ್ನ ಮೂಲರಚನೆಯಲ್ಲೇ ಪ್ರತಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೊಂದಿದ ಸ್ಥಾನವಾದ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ತನ್ನ ಹೊರವಲಯವನ್ನು ನಿರಂತರ ಶೋಷಿಸುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರ. ಇದರ ತಾರ್ಕಿಕ ಅಂತ್ಯ ಎರಡು ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುತ್ತದೆ;

(ಅ) ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ದೂರದ/ಹೊರವಲಯದ ಸ್ಥಾನಗಳು ಶೋಷಣೆಗೊಳಗಾಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ; (ಅ) ತನ್ನ ಹೊರವಲಯದಿಂದಲೇ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತು ಕಬಳಿಸಿ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೊಂದುವ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಕರಗಳ ಕೊರತೆ ಮತ್ತು ಪರಿಕರಗಳ ಕ್ರೋಡೀಕರಣಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನೊಳಗೇ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಮತ್ತು ಹೊಡೆದಾಟಗಳಾಗುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಮುಂದೂಡುವ ಸಾಧನವೇ ಇಂದಿನ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆ.

ಅ) ಬಡದೇಶದ ಆಂತರಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮತೆ ಹಾಗೂ ಆ ದೇಶದ ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಂದು ದೇಶದ ನಡುವಿನ ಅಸಮತೆ ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ಬದ್ಧಗೊಂಡ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು;

ಆ) ಬಡದೇಶದ ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಕಾರಣಗಳಾಗುವ ಅಂಶಗಳು ಆ ದೇಶಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಿಂದ ಬಹಳಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಗೊಂಡು ನಿರ್ದೇಶಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ;

ಇ) ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ದೇಶ ಯಾವ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದೆ (ಕೇಂದ್ರ ಅಥವ ಅಂಚಿನ ಸ್ಥಾನ) ಎಂಬುದರ ಮೇಲೆ ಆ ದೇಶದ ಭವಿಷ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಗತಿ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ;

ಈ) ಇಂದಿನ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹೀ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಸಹಕಾರಿಯಾಗುವಂತೆ ದೂರಾಲೋಚನೆಯಿಂದ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೆಣೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಜಾಲವಾಗಿದೆ; ಮತ್ತು

ಉ) ಆದ್ದರಿಂದ, ಇಂದಿನ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆಮೂಲಾಗ್ರ ಬದಲಾವಣೆ ತರದೆ ಹೋದಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯೆನ್ನುವುದು ಬಡದೇಶಗಳಿಗೆ ಕನಸಿನ ಗಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೇಲಿನ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಚಿಂತಕರು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನತೆ ತೋರುತ್ತಾರೆ. ಇವರಿಗೆ 'ಅಭಿವೃದ್ಧಿ' ಎಂದರೇನು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ರಚನೆಯಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಒಂದರ ನಂತರ ಇನ್ನೊಂದು ಎಂಬಂತೆ ಬರದೆ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಇರುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಈ ಚಿಂತಕರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವಾದೀ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮತ್ತು ಸಾಂಘಿಕ ಜೀವನಕ್ರಮಗಳು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಎಂದು ಮೂಲ ಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಚಿಂತಕರೆಲ್ಲಾ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಗುಂಪಿನ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವರು 'ಬೆಳವಣಿಗೆ' ಮತ್ತು 'ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ' ಗಳೆರಡೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪರಿಕರಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರಾದರೂ ಇವಕ್ಕೇ ಪ್ರಥಮ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇವಕ್ಕಿಂತಲೂ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವೆಂದರೆ "ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಾಧನೆಗೆ ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂಥ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಮಾದರಿ ಇಲ್ಲ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎನ್ನುವುದು ಆಯಾ ದೇಶಗಳ ಮತ್ತು ಜನರ ಇತಿಹಾಸ, ನಾಗರೀಕತೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಮಾನವೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲೇ ಬೆಳೆಯಬೇಕಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಎನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆ."[18] ಆದ್ದರಿಂದ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಇಂದು ನಾವು ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕೃತ ಬೆಳವಣಿಗೆ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವಾಗಿರದೆ ಆಯಾ ದೇಶ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಪರಿಕರಗಳಾಗುತ್ತವೆ.

ಸ್ವಯಂತಂತ್ರವಾದೀ ಮತ್ತು ದೇಸೀ ಪರ್ಯಾಯಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು ಸೂಚಿಸುವ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪರಿಕರಗಳು ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಚಿಂತಕರು ಸೂಚಿಸುವ ಪರ್ಯಾಯಗಳ ಕಾಣುತ್ತವೆಯಾದರೂ, ಆ ಪರಿಕರಗಳ ಸ್ಥಾನ, ಆದ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಆಯಾ ದೇಶಗಳ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಆ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಗಾಧ ಭಿನ್ನತೆ ಇದೆ. ತಮ್ಮ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹೊಂದುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಾವೇ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಈ ಚಿಂತಕರು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

18. ಪಾಜ್, ಯಹುದ, *ಕೋ ಆಪರೇಟಿವಿಸಂ ಆಂಡ್ ಎನ್ವೈರನ್‌ಮೆಂಟ್*, ಬ್ರೆಜಿಲಿಯನ್, ಕೋಆಪರೇಟಿವ್ ಆರ್ಗನೈಸೇಶನ್, ಬ್ರೆಜಿಲ್, 1992, ಪು. 35.

ಸ್ವಯಂತಂತ್ರವಾದೀ ಚಿಂತಕರಿಗೆ 'ಬೆಳವಣಿಗೆ' ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲೇ ಇದ್ದು, ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸಾಧನೆಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ವಿತರಣೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇವರು ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಚಿಂತಕರಿಗೆ 'ಬೆಳವಣಿಗೆ' ಎನ್ನುವುದು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಸಾಧನೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಹಲವು ಸಮಾನ ಪ್ರಮುಖ ಪರಿಕರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವೆನ್ನುವುದು ಆಯಾದೇಶಗಳ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯವಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬಳಸುವ ಪರಿಕರವಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಸೀ ಪರ್ಯಾಯದ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ತಮ್ಮ ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ನಾಗರೀಕತೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಅತೀ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಮುಂದೆ 'ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದ/ಬರುವ' ಎಲ್ಲವೂ ವರ್ಜ್ಯ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪರಿಕರಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭಾವಾವೇಶದ ವಿಷಯವಾದರೆ ಅವು ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಇತಿಹಾಸದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಮತ್ತು ಪ್ರಸಕ್ತ ವಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಕರ ಮಾತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವರ ಕಲ್ಪನೆಯ 'ಅಭಿವೃದ್ಧಿ'ಯಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯ ಜೀವನ ವಿಧಾನ, ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಎಲ್ಲಾ ಉತ್ಪಾದನಾ ಪರಿಕರಗಳಿಗೂ ನ್ಯಾಯಯುತ ಪಾಲು ಉಳಿಯುವ/ಲಭ್ಯವಾಗುವಂತಹ ಬೆಳವಣಿಗೆ ನೀತಿ, ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಜೀವನಕ್ರಮದ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಗೌರವ, ಹೊರಗಿನಿಂದ ಹೇರಲ್ಪಡುವ ಮಾದರಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಜನ ತಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ತಾವೇ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಾದರಿ ಇವೆಲ್ಲ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತವೆ.

ಬಡದೇಶಗಳ ಸದ್ಯದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಅವು ಸೂಚಿಸುವ ಪರ್ಯಾಯಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯು ಎಗ್ಗಿಲ್ಲದೆ ಹರಡಲಾರಂಭಿಸಿರುವ ಈ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಪರ್ಯಾಯಗಳು ಜನತೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯ ಆಸರೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯು ಶಕ್ತಿಯುತವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲಾರಂಭಿಸಿದ ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸಮಾಜವಾದವು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಬೆಳಯಲಾರಂಭಿಸಿತ್ತು. ಅಂದು ಕೂಡ ಈ ಬದಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಕೇವಲ ಆರ್ಥಿಕ ಸುಧಾರಣೆಯ ಕರೆಯಾಗಿರದೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯು ಆಶ್ವಾಸನೆ ನೀಡಿದ, ಆದರೆ ಈಡೇರಿಸದ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಮಾನವ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಧನವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತ್ತು.[19] ಸಮಾಜವಾದ ಮತ್ತು ಕಮ್ಯೂನಿಸಂನ ಈ ಆಶಯಗಳು ಪೂರ್ಣವಾಗದಿರಲು ಕಾರಣಗಳು ಹಲವಿವೆ. ಅದೇನೇ ಇದ್ದರೂ, ಇಂದಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಅರಿವು ಸಮರ್ಥ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ (ಸಮಾಜವಾದ, ಕಮ್ಯೂನಿಸಂನ ಯಾವುದೊ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪ್ರಯತ್ನ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಹಿಂದಿರುಗುವುದು ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪರಿಹಾರವಲ್ಲ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೊಡನೆ) ತೀರಾ ಅಗತ್ಯ.

ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೇ ಶತಮಾನದ ಹೊಸ್ತಿಲಲ್ಲಿ ನಿಂತಿರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯು ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಗಿಂತ ತೀರ ಭಿನ್ನವೂ ಶಕ್ತಿಯುತವೂ, ಚತುರವೂ ಆಗಿ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಇಂದಿನ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವೂ, ವಿಧಾನಕ್ರಮ ಉಳ್ಳದ್ದೂ ಆದ ಪರಿಕರ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು

19. ಡಾಲ್ಟನ್, ಜಾರ್ಜ್, *ಎಕಾನಮಿಕ್ ಸಿಸ್ಟಮ್ಸ್ ಅಂಡ್ ಸೊಸೈಟಿ* (ಕ್ಯಾಪಿಟಲಿಸಂ, ಕಮ್ಯುನಿಸಂ ಆಂಡ್ ದಿ ಥರ್ಡ್ ವರ್ಲ್ಡ್), ಪೆಂಗ್ವಿನ್, ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್, 1978 ಪು. 91.

ಇಂತಹ ಒಂದು ಶಕ್ತಿಯುತ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಈ ಅರಿವು "ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳ ಕ್ರೋಡೀಕರಣದ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೆತ್ತುವುದರ ಜೊತೆಗೇ ಉತ್ಪಾದನಾ ಶಕ್ತಿಗಳ ಚಲನೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳೊಂದಿಗಿನ ಅವುಗಳ ಘರ್ಷಣೆಯ ವಿಷಯವನ್ನು ತನ್ನ ವಾದದ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ" ಇಂದಿನ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಹತ್ತಿರ ವಾಗುತ್ತದೆ.[20]

ಇಂದಿನ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಮುಖ್ಯ ಕಳಕಳಿಯೆಂದರೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಸಾಧನಗಳ ಹುಡುಕಾಟ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಚಿಹ್ನೆಗಳ ನಿರ್ಧಾರ. ಇಂದು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು 'ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎಂದರೆ ಶಾಂತಿ' (ಡೆವೆಲಪ್‌ಮೆಂಟ್ ಈಸ್ ಪೀಸ್) ಎನ್ನುವ ಅಮೂರ್ತ ಕಲ್ಪನೆಯವರೆಗೆ ಅಬಿವೃದ್ಧಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎಂಬುದು ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಮೂಲಕ ಪಡೆಯುವ ಭೌತಿಕ ಸಂಪತ್ತು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಒಟ್ಟಾರೆ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮತ್ತೆ ಸಮುದಾಯದ ತೃಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಹಬಾಳ್ವೆ ಎಂಬುದು ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಆಶಯ. ಈ ಆಶಯ ಸಾಕಾರವಾಗಬೇಕಾದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ನಡುವಣ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಅಂತರಗಳೂ (ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಹೀಗೆ) ಕಡಿಮೆಯಾಗಬೇಕು. ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಮತ್ತು ವಿತರಣೆಯ ಮಾಧ್ಯಮಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತೇವೆ, ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಮತ್ತು ಈ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಜನತೆಯ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸ್ವತಂತ್ರ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿವೆ ಎಂಬುದರ ಮೇಲೆ. ಮಾಧ್ಯಮ/ಪರಿಕರಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗುವುದು ಯಾವುದೇ ದೇಶಕ್ಕೆ ಅಥವ ಅಲ್ಲಿಯ ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಈ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಆಸಕ್ತಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ತಾವೇ ನಿರ್ಮಿಸುವ ಅವಕಾಶ ಎಷ್ಟಿದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ. ಈ ಅವಕಾಶ ಲಭ್ಯವಾಗುವುದು ಅಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆ ದೇಶಕ್ಕಿರುವ ಸ್ಥಾನ ಮತ್ತು ಅದು ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ರೀತಿಯ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ. ಈ ಸ್ಥಾನ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ದೇಶ ಎಷ್ಟು ಶ್ರೀಮಂತವಾಗಿದೆ ಅಥವ ಶ್ರೀಮಂತ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಬಲವನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನುವುದರ ಮೇಲೆ. ಅಂದರೆ ಈಗಿನ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಯೋಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಯಾವುದೇ ಬಡದೇಶಕ್ಕೂ ತನ್ನ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ನೀತಿಯನ್ನು ತಾನೇ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಮಾರ್ಗವೆಂದರೆ ಈ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಮೂಲಾಗ್ರ ಬದಲಾವಣೆ. ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಚಿಂತಕರ ವಾದವೂ ಇದೇ. ಆದ್ದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯದ ಆಶೋತ್ತರಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಅವರ ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಶಾಂತಿಯುತ ಸಹಬಾಳ್ವೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸುವ ಯಾರಿಗೇ ಆದರೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯಗಳು ಅತಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

---

20. ಮ್ಯಾಕ್‌ಫರ್ಲೇನ್, ಬ್ರೂಸ್, "ದಿ ಕಂಟಿನ್ಯೂಯಿಂಗ್ ಇಮ್‌ಪಾರ್ಟೆನ್ಸ್ ಆಫ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ಸ್ ಅಪ್ರೋಚ್ ಟು ಎಕಾನಮಿಕ್ ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್ ಫ್ರಂ ಒನ್ ಮೋಡ್ ಆಫ್ ಪ್ರೊಡಕ್ಷನ್ ಟು ಅನದರ್," ದಿಪ್ತೇಂದ್ರ ಬ್ಯಾನರ್ಜಿ ಸಂಪಾದಿಸಿದ *ಮಾರ್ಕ್ಸಿಯನ್ ಥಿಯರಿ ಅಂಡ್ ದಿ ಥರ್ಡ್ ವರ್ಲ್ಡ್* ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಸೇಜ್, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ, 1985 ಪು. 187.

ಪುರವಣಿ

I ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಚಿಂತನೆ.

ಕಾರ್ಲ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಚಿಂತನಾ ಶೈಲಿ, ಕ್ರಮವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ನಡೆಸಲ್ಪಟ್ಟ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಚಿಂತನೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೊಳಗೆ, ಈ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ನಡೆಸಿದವರಲ್ಲಿ ಪೌಲ್ ಬರಾನ್ ಪ್ರಮುಖನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ನಂತರ ಕಳೆದ ನಲವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಚಿಂತಕರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ವಿಧಾನವನ್ನನುಸರಿಸಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ-ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವತ್ತೂ ಒತ್ತು ಇರುವುದು ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಧನಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿದ ಶ್ರಮಿಕ ವರ್ಗದ ಮೇಲೆ, ಈ ಶ್ರಮಿಕವರ್ಗದ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿನ ಮಿಗತೆ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು (ಸರ್ಪ್ಲಸ್ ವ್ಯಾಲ್ಯೂ) ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ತನ್ನನ್ನು ಬಲಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಿತಿಗಳೇನು ಎಂದು ತೋರಿಸುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು.

ಇಂದಿನ ಒಟ್ಟು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬಡದೇಶಗಳ ಅಥವ ವಸಾಹತುಗಳಲ್ಲಿನ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯಿಂದ ತನ್ನದೇ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗುವಂತೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಿಷಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇಂದಿನ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು "ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪಥವು ಎಲ್ಲರೂ ಕ್ರಮಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ಹಂತಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದ್ದು ಒಂದು ಹಂತದಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಹಂತಕ್ಕೆ ಸರಿಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯು ಸಮಾಜದ ಔನ್ನತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ" ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ನಂಬಿಕೆಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ದೇಶಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಈ ದೇಶಗಳ ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ: (i) ಮೂಲ ಉತ್ಪಾದನಾ ಕ್ರಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಡ್ಡೆ ಮತ್ತು (ii) ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಹಂತಗಳೆಂಬುದು, ಹೊರಗಿನಿಂದ, ವಸಾಹತಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟರೂ ಬಡದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮೈದೋರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ತಂತ್ರವು ಇಂತಹ ತಪ್ಪುಗಳಿಂದ ಹೊರತಾದ ವಿಧಾನಕ್ರಮವೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತಕರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಉತ್ಪಾದನಾಕ್ರಮ (ಮೋಡ್ ಆಫ್ ಪ್ರೊಡಕ್ಷನ್), ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಶ್ರಮ ವಿಭಜನೆ (ಇಂಟರ್‌ನ್ಯಾಶನಲ್ ಡಿವಿಜನ್ ಆಫ್ ಲೇಬರ್) ಮತ್ತು ಮಿಗತೆ ಮೌಲ್ಯದ (ಸರ್ಪ್ಲಸ್ ವ್ಯಾಲ್ಯೂ) ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಉತ್ತಮ ಸಾಧನಗಳಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ನಂಬುವ ಈ ಚಿಂತಕರು ಕೆಳಗೆ ಹೇಳುವ ಸಮರ್ಥನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ತಮ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ:

(i) ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯೆಂಬುದು ಎಲ್ಲೆಡೆಯೂ, ಆದ್ದರಿಂದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಉತ್ಪಾದನಾ ಕ್ರಮದ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿದೆ;

(ii) ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಮೂಲವಸ್ತುವಾಗಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಈ ಅನುಕ್ರಮವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಫಲಿತಾಂಶವನ್ನು ನೀಡುವುದು; ಮತ್ತು

(iii) ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎಂಬುದು ಬಹುರೇಖಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದು (ಮಲ್ಟಿಲೀನಿಯರ್) ಆಯಾ ದೇಶದ ಮೂಲ ಉತ್ಪಾದನಾ ಕ್ರಮದಿಂದ ಬೆಳೆದು ಬರಬೇಕಾದುದಾಗಿದೆ.

ಮೇಲಿನ ಸಮರ್ಥನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಉತ್ಪಾದನಾ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸಂಘರ್ಷ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಬೆಳೆಯುವ ಬಗೆ ಮತ್ತು ಇದರಿಂದ ಬಡದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬಡವ-ಶ್ರೀಮಂತರೆಂಬ ದ್ವಂದ್ವ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮತ್ತು ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಡ-ಶ್ರೀಮಂತ ದೇಶಗಳ ದ್ವಂದ್ವ ವರ್ಗೀಕರಣ ಉಂಟಾಗುವ ರೀತಿ ಹಾಗೂ ಈ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ-ವಸಾಹತು ಎಂಬ ದ್ವಂದ್ವಕ್ಕೆ ತಾಳೆಯಾಗುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ಚಿಂತಕರು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ದ್ವಂದ್ವಗಳ ಹಿಂದೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಪದ್ಧತಿ ನಿರ್ನಾಮವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಚಿಂತನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಪುಸ್ತಕಗಳಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

1. [illegible]ಶ್ಮೊ, ಟಿ., *ಎ ಸ್ಟಡಿ ಇನ್ ದಿ ಥಿಯರಿ ಆಫ್ ಎಕೊನಮಿಕ್ ಎವೊಲ್ಯೂಶನ್*, ನಾರ್ತ್ [illegible] ಪಬ್ಲಿಕೇಶನ್ ಕಂಪೆನಿ, ಆಮ್ಸ್ಟರ್‌ಡ್ಯಾಮ್, 1954.

2. [illegible]ನ್, ಐ., *ಥಿಯರೀಸ್ ಆಫ್ ಎಕನಾಮಿಕ್ ಗ್ರೋತ್ ಆಂಡ್ ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್*, [illegible] ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್, ಸ್ಟ್ಯಾನ್‌ಫರ್ಡ್, 1961.

3. [illegible], *ಮಾರ್ಕ್ಸಿಯನ್ ಆಂಡ್ ಪೋಸ್ಟ್ ಮಾರ್ಕ್ಸಿಯನ್ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಎಕೊನಮಿ*, ಪೆಂಗ್ವಿನ್, ಲಂಡನ್, 1975.

4. [illegible], *ಆಲ್ಟರ್‌ನೇಟಿವ್ ಅಪ್ರೋಚಸ್ ಟು ಎ ಥಿಯರಿ ಆಫ್ ಎಕೊನಮಿಕ್ ಗ್ರೋತ್*, [illegible]ವರ್ಸಿಟಿ ಪ್ರೆಸ್, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ, 1982.

5. [illegible], ಮಾರ್ಕ್ಸಿಯನ್ ಥಿಯರಿ ಆಂಡ್ ದಿ ಥರ್ಡ್ ವರ್ಲ್ಡ್, ಸೇಜ್, ನ್ಯೂಡೆಲ್ಲಿ, 1985

II ಅವಲಂಬನಾ ವಾದ

ಅವಲಂಬನಾವಾದ ಅರವತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಚರ್ಚೆಗಳ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಶ್ರೀಮಂತ ದೇಶಗಳ ಮೇಲಿನ ಅವಲಂಬನೆಯೇ ಬಡದೇಶಗಳ ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಮೂಲ ಕಾರಣ ಎಂದು ವಾದಿಸುವ ಈ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟವರು ಆಂದ್ರೆ ಗುಂತರ್ ಫ್ರಾಂಕ್ ಮತ್ತೆ ಆತನ ಸಹಚಿಂತಕರು. ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಆರಂಭವಾದಂದಿನಿಂದಲೂ ಅದರ ಉಸ್ತುವಾರಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸಿದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನವು ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಅಮೇರಿಕದ ದೇಶಗಳು. ಈ ಯೋಜನೆಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಹೊರಟ ಫ್ರಾಂಕ್‌ನಿಗೆ ಈ ದೇಶಗಳು ಶ್ರೀಮಂತ ದೇಶಗಳನ್ನು ಹಲವು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಈ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆದಿರುವ ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೂನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂಬುದು ಗೋಚರಿಸಿತು. ಅವಲಂಬನಾವಾದದ ಇತರ ಚಿಂತಕರು ಹಲವು ಬಗೆಯ ಅವಲಂಬನೆ ಮತ್ತೆ ಇವು ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿವರವಾಗಿ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದಾಹರಣೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಂದಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಬಡದೇಶಗಳು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಂತ ದೇಶಗಳಿಂದ ಸಹಾಯ ಪಡೆದು ಅವರಂತೆ ತಾವೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಾಧಿಸಬಹುದೆಂಬ ಆಸೆಯಿಂದ ಅವರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಜಾಲವು ಈ ಅವಲಂಬನೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಶ್ರೀಮಂತ ದೇಶಗಳಿಗೆ ಸಾಧನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಬಡದೇಶಗಳ ಅವಲಂಬನೆಯು ಸ್ವಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪವೇ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅವಲಂಬನೆಯ ಕೆಟ್ಟ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರಲಾರಂಭಿಸುವ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ಅವಲಂಬಿತ ದೇಶವು ತಾನು ಉಪಕ್ರಮಿಸಿದ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಹಿಂದೆ ಬರಲಾಗದಿರುವಷ್ಟು ಅವಲಂಬನೆಯ ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವಲಂಬನೆ ಮತ್ತು ಕುಂಠಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಈ ದೇಶಗಳಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯ ಆಯ್ಕೆಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ವಾದಿಸುವ ಅವಲಂಬನಾವಾದದ ಚಿಂತಕರು ಈ ಅವಲಂಬನೆಯನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ-ವಸಾಹತು, ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ-ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ-ಶೋಷಿತ ವರ್ಗಗಳೆಂಬ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ಇಂದಿನ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅವನ್ನು ಪೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಸ್ವಯಂತಂತ್ರವಾದಿಗಳು ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳಿಬ್ಬರಿಂದಲೂ ಟೀಕಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಅವಲಂಬನಾವಾದವು ಇಂದಿಗೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಮೂಲಜಿಜ್ಞಾಸಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಮುಖ್ಯಧಾರೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೆನಿಸಿದೆ. ಫ್ರಾಂಕ್‌ನ ನಂತರ ಅವಲಂಬನಾವಾದವು ಬೆಳೆದುಬಂದ ರೀತಿಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಪುಸ್ತಕಗಳಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು

1. ಸಾಂಟೋಸ್, ಟಿ. ಡಾಸ್., *ದಿ ಕ್ರೈಸಿಸ್ ಆಫ್ ಡೆವಲಪ್‌ಮಂಟ್ ಥಿಯರಿ ಆಂಡ್ ದಿ ಪ್ರಾಬ್ಲಮ್ ಆಫ್ ಡಿಪೆಂಡೆನ್ಸ್ ಇನ್ ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಅಮೇರಿಕ,* ಸಿಗ್ಲೋ, 1969.

2. ಗೌಲೆಟ್, ಡೆನ್ನಿಸ್., *ದಿ ಥಿಯರಿ ಆಫ್ ಇಂಪಿರಿಯಲ್ ಛಾಯ್ಸ್— ಎ ನ್ಯೂ ಕಾಂಸೆಪ್ಟ್ ಇನ್ ದಿ ಥಿಯರಿ ಆಫ್ ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್,* ಅಲ್‌ಥೇನಿಯಮ್, ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್, 1971.

3. ಕೊಪೆಲ್, ಬೆಂಜಮಿನ್, ಜೆ., *ದಿ ಕ್ರೈಸಿಸ್: ದಿ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಎಕೊನಮಿ ಆಫ್ ಡಾಮಿನೆನ್ಸ್ ಆಂಡ್ ಡಿಪೆಂಡೆನ್ಸ್*, ಬೇಸಿಕ್ ಬುಕ್ಸ್, ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್, 1973.

4. ವಿಲಬರ್, ಚಾರ್ಲ್ಸ್, ಕೆ., (ಸಂ), *ದಿ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಎಕೊನಮಿ ಆಫ್ ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್ ಆಂಡ್ ಅಂಡರ್‌ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್*, ರಾಂಡಮ್ ಹೌಸ್, ನ್ಯೂಯಾರ್ಕ್, 1973.

5. ಲೇಸ್, ಕೊಲಿನ್., *ಅಂಡರ್‌ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್ ಇನ್ ಕೀನ್ಯ: ದಿ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ಎಕೊನಮಿ ಆಫ್ ನಿಯೋ ಕೋಲೋನಿಯಲಿಸಂ*, ಹೈನೆಮನ್ ಎಜುಕೇಶನ್ ಬುಕ್ಸ್, ಲಂಡನ್, 1975.

6. ಉಚೆಂಡರ್, ವಿಕ್ಟರ್ ಸಿ., (ಸಂ.,) *ಡಿಂಪೆಂಡೆನ್ಸಿ ಆ್ಯಂಡ್ ಅಂಡರ್ ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್ ಇನ್ ವೆಸ್ಟರ್ನ್ ಆಫ್ರಿಕ*, ನೆದರ್‌ಲ್ಯಾಂಡ್ಸ್, 1980.

III ಸ್ವಾವಲಂಬನಾವಾದ

ಸ್ವಾವಲಂಬನೆಯನ್ನು (ಸೆಲ್ಫ್ ರಿಲೆಯನ್ಸ್) ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸುವುದು ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಪರ್ಯಾಯ ಎಂದು ಗಾಲ್‌ತುಂಗ್ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಹಿಂದಿನ ನಂಬಿಕೆಯೆಂದರೆ ಬಡದೇಶವೊಂದು ಇಂದಿನ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಪಡೆದು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಾಧಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಅಂಶ. ಗಾಲ್‌ತುಂಗ್‌ನ ಪರ್ಯಾಯವು ಮಾವೋನ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಚೀನದೇಶವು ಅನುಸರಿಸಿದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ನೀತಿಗೆ ಹೋಲಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಗಾಲ್‌ತುಂಗ್‌ನ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವವರು ಇಂದಿನ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಅಸಮ ವಿನಿಮಯ ನೀತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಶ್ರೀಮಂತ ದೇಶ ಅಥವ ಅಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸದೇ, ಅವುಗಳು ತಮ್ಮ ಆಂತರಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ರೀತಿ ಮೂಗುತೂರದಂತೆ ಮಾಡುವುದು ಈ ನೀತಿಯ ಒಂದು ಮುಖವಾದರೆ, ತಮ್ಮದೇ ತ್ಯಾಗ ಮತ್ತು ಪ್ರಯತ್ನದ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಹಂತದವರೆಗಿನ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಾಧಿಸಿ ನಂತರ ಅಂತರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಣಕಾಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದರೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಮತ್ತು ಸಮಾನ ವಿನಿಮಯ ನೀತಿಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದೆಂಬುದು ಸ್ವಾವಲಂಬನಾವಾದದ ಇನ್ನೊಂದು ಆಶಯ. ಈ ರೀತಿಯ ಚಿಂತನೆಯ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಬರಹಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ:

1. ಗಾಲ್‌ತುಂಗ್, ಜೊಹಾನ್., "ಟ್ರೇಡ್ ಆರ್ ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್: ಸಮ್ ರಿಫ್ಲೆಕ್ಷನ್ಸ್ ಆನ್ ಸೆಲ್ಫ್ ರಿಲೆಯನ್ಸ್," *ಇಕೊನಮಿಕ್ ಆಂಡ್ ಪೊಲಿಟಿಕಲ್ ವೀಕ್ಲಿ*, ಸಂಚಿಕೆ 5-7, ಫೆಬ್ರುವರಿ 1976.

2. ಯೂರಿ, ಪೆರಿ, *ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್ ವಿತೌಟ್ ಡಿಪೆಂಡೆನ್ಸ್*, ಪ್ರೀಗರ್, ಲಂಡನ್, 1976

ಅರಿವುಬರಹದ ಸಂಪಾದಕ ಮಂದಿ

ಡಾ। ಯಶವಂತ ಡೋಂಗ್ರೆ
ವಾಣಿಜ್ಯ ವಿಭಾಗ
ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಡಾ। ಜೆ. ಎಸ್. ಸದಾನಂದ
ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು, ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ
ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಶ್ರೀ ರಾಜಾರಾಂ ತೋಳ್ಪಾಡಿ
ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ
ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಶ್ರೀ ಶ್ರೀಕಾಂತ ಸೋಮಯಾಜಿ
ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿಭಾಗ
ಮುಲ್ಕಿ ಸುಂದರ್‌ರಾಮ ಶೆಟ್ಟಿ ಕಾಲೇಜು, ಶಿರ್ವ

ಶ್ರೀ ರಾಮಚಂದ್ರ ಉಡುಪ
ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿಭಾಗ
ಆಳಿಕೆ ಸತ್ಯಸಾಯೀ ಜ್ಯೂನಿಯರ್ ಕಾಲೇಜು, ವಿಟ್ಲ

ಡಾ। ಟಿ.ಎನ್. ಶ್ರೀಧರ
ಬಿಸಿನೆಸ್ ಅಡ್ಮಿನಿಸ್ಟ್ರೇಷನ್ ವಿಭಾಗ
ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಡಾ। ಆರ್. ಶಶಿಧರ
ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿಭಾಗ
ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಶ್ರೀ ವಸಂತ ಬನ್ನಾಡಿ
ವಾಣಿಜ್ಯ ವಿಭಾಗ
ಭಂಡಾರ್‌ಕಾರ್ಸ್ ಕಾಲೇಜು, ಕುಂದಾಪುರ

ಶ್ರೀ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಪ್ಪ
ಬಿಸಿನೆಸ್ ಅಡ್ಮಿನಿಸ್ಟ್ರೇಷನ್ ವಿಭಾಗ
ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಶ್ರೀ ಅನಂತಕೃಷ್ಣ ಹೆಬ್ಬಾರ್
ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ
ವಿಟ್ಲ ಜ್ಯೂನಿಯರ್ ಕಾಲೇಜು, ವಿಟ್ಲ

ಡಾ। ರಾಜಾರಾಂ ಹೆಗಡೆ
ಚರಿತ್ರೆ ವಿಭಾಗ
ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಸಲಹೆಗಾರರು

ಡಾ। ವಿಲ್ಲಿ ಡಿ'ಸಿಲ್ವ
ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ
ಗೋವಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಡಾ। ಪೀಟರ್ ಡಿ'ಸೋಜ
ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ
ಗೋವಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಡಾ। ಶಿವರಾಂ ಪಡಿಕ್ಕಲ್
ಆಧುನಿಕ ಭಾಷಾ ವಿಭಾಗ
ಹೈದರಾಬಾದ್ ಕೇಂದ್ರೀಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಡಾ। ತೇಜಸ್ವಿನಿ ನಿರಂಜನ
ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿಭಾಗ
ಹೈದರಾಬಾದ್ ಕೇಂದ್ರೀಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಶ್ರೀ ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ್
ಜೀವವಿಮಾ ನಿಗಮ, ಉಡುಪಿ

ಡಾ। ವೆಲೆರಿಯನ್ ರೋಡ್ರಿಗಸ್
ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ
ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಡಾ। ಶಶೀಜ್ ಹೆಗ್ಡೆ
ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ
ಗೋವಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ

ಸಂಪರ್ಕಕ್ಕೆ ವಿಳಾಸ

ಕಾರ್ಯದರ್ಶಿ (ಪತ್ರಿಕೆ ವಿಭಾಗ)
ಅರಿವುಬರಹ ಟ್ರಸ್ಟ್ (ರಿ)
ಕೊಣಾಜೆ (ದ.ಕ.)
ಅಂಚೆ : ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ – 574 119

Printed at: HONNA-PADMA PRINTERS, UDUPI